

MEMORIA CULTURALĂ

Scriere, amintire și identitate politică în marile culturi antice

Jan Assmann



II 429.845

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași



BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IASI

II 429.845



LIBRARY

The University of the South Pacific Library & Information Service

The University of the South Pacific Library & Information Service is a non-profit organization that provides a wide range of library and information services to the University of the South Pacific and its constituent institutions. The library is a member of the International Association of Agricultural Librarians and Documentalists (IAALD) and the International Association of University Libraries (IAUL).

Library Information Services
Library Information Services
Library Information Services

Library Information Services

Library Information Services

Library Information Services

Library Information Services

Library

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția BIBLIOTHECA CLASSICA IASSIENSIS este coordonată de
Alexander Rubel.



GOETHE-INSTITUT

The translation of this work was supported by a grant from the Goethe-Institut
which is funded by the German Ministry of Foreign Affairs.

Jan Assmann (n. 1938) este unul dintre cei mai importanți cercetători ai istoriei, religiei și culturii Egiptului Antic. A fost profesor de egiptologie la Universitatea din Heidelberg, din 1976 până la retragerea sa, în 2003. În prezent este profesor onorific la Universitatea din Konstanz. A predat ca profesor invitat la Universitatea Yale, Collège de France, Ecole Pratique des Hautes Etudes, EHESS, Hebrew University (Ierusalim) etc. Este laureat al mai multor premii prestigioase și doctor honoris causa al Universităților Yale și Ierusalim. Alte lucrări publicate: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (1990, 1995); *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998; trad. engleză *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard, 1997, 1998); *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2001; trad. engleză *Death And Salvation In Ancient Egypt*, 2006); *Die Mosaikische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003; trad. engleză *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*, 2009) etc.

Lector: Ioan-Florin Florescu
Tehnoredactor: Florentina Crucerescu
Coperta: Manuela Oboroceanu

ISBN 978-973-703-903-3

Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2007

© 2013, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”

700109 – Iași, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947

http://www.editura.uaic.ro

e-mail: editura@uaic.ro

JAN ASSMANN

673998

Memoria culturală

Scriere, amintire și identitate politică
în marile culturi antice

Traducere de Octavian Nicolae



BCU IASI

1015743



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași
2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ASSMANN, JAN

**Memoria culturală: scriere, amintire și identitate
politică în marile culturi antice / Jan Assmann. - Iași :**
Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2013

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-703-903-3

008(100)

03 FEB. 2014

Capitolo

Aleidei Assmann,
la miglior fabbra

PARTI E INTERPRETARE

CAPITOLUL I. PRELIMINARII

1. Preliminarii

1.1. Cunoașterea partii și interpretarea

1.1.1. Memorie culturală și interpretare

1.1.2. Figuralitatea

1.2. Legătura cu spațiul și cu timpul

1.3. Legătura cu spațiul

1.4. Recunoașterea partii

1.4.1. Memorie culturală și interpretare

1.4.2. Figuralitatea

1.4.3. Familie structurală: Memoria culturală și interpretare

1.4.3.1. Figuralitate

1.4.3.2. Figuralitate și interpretare

1.4.3.3. Figuralitate și interpretare

1.4.3.4. Figuralitate și interpretare

1.4.3.5. Figuralitate și interpretare

1.4.3.6. Figuralitate și interpretare

1.4.3.7. Figuralitate și interpretare

1.4.3.8. Figuralitate și interpretare

1.4.3.9. Figuralitate și interpretare

1.4.3.10. Figuralitate și interpretare

1.4.3.11. Figuralitate și interpretare

1.4.3.12. Figuralitate și interpretare

1.4.3.13. Figuralitate și interpretare

1.4.3.14. Figuralitate și interpretare

1.4.3.15. Figuralitate și interpretare

1.4.3.16. Figuralitate și interpretare

1.4.3.17. Figuralitate și interpretare

1.4.3.18. Figuralitate și interpretare

Cuprins

Prefață	11
Introducere	15

PARTEA ÎNTÎI. BAZELE TEORETICE

CAPITOLUL I. Cultura amintirii	29
Preliminarii	29
I. Construcția socială a trecutului: Maurice Halbwachs	34
1. Memoria individuală și memoria colectivă	35
2. Figurile amintirii	37
a) Legătura cu spațiul și cu timpul	38
b) Legătura cu grupul	39
c) Reconstructivitatea	40
3. Memorie versus istorie	42
4. Rezumat	45
II. Formele amintirii colective. Memoria comunicativă și memoria culturală	48
1. „ <i>The Floating Gap</i> ”: două <i>modi memorandi</i>	48
2. Ritul și sărbătoarea ca forme primare de organizare a memoriei culturale	56
3. Peisaje cu rol de amintire. „Mnemotopul” Palestina	59
4. Forme intermediare	61
a) Pomenirea morților	61
b) Memorie și tradiție	64
III. Opțiunile memoriei culturale: amintirea „caldă” și „rece”	66
1. Mitul „sentimentului istoriei”	66
2. Opțiunea „rece” și opțiunea „caldă”	67
3. Alința dintre stăpînire și memorie	70
4. Alianța dintre stăpînire și uitare	71
5. Documentarea – control sau interpretare a istoriei?	72
6. Trecutul absolut și trecutul relativ	74
7. Mito-motricitatea amintirii	78

a) Amintire fondatoare și amintire contra-prezentică	78
b) Amintirea ca formă de rezistență	82
CAPITOLUL II. Cultura scrisă	87
I. De la coerența rituală la cea textuală	87
1. Repetiția și interpretarea	89
2. Repetarea și rememorarea	90
3. Culturi literare timpurii: fluxul tradiției	92
4. Canonizare și interpretare	94
5. Repetiția și variația	97
II. Canon – clarificare noțiunii	103
1. Evoluția sensului în Antichitate	103
a) Etalon, linie directoare, criteriu	107
b) Model, prototip	110
c) Regulă, normă	110
d) Tabel, listă	111
2. Evoluția sensului modern	114
a) Canonul și codul	115
b) Principiul consacrant: formula unică sau autonomie	116
c) Corpusul consacrat: canonul și clasicitatea	118
3. Rezumat	122
a) Accentuarea invarianței: de la exactitate la sacralitate	122
b) Limitarea varianței: raporturile și restricțiile dictate de rațiune	123
c) Accentuarea graniței: polarizarea	124
d) Acutizare perspectivei axiologice: crearea identității	126
CAPITOLUL III. Identitatea culturală și imaginarul politic	131
I. Identitate, conștiință, reflexivitate	131
1. Identitatea personală și identitatea colectivă	131
2. Structurile fundamentale și formele de intensificare	134
3. Identitate, comunicare, cultură	140
a) Forme de simbolizare a identității	140
b) Circulația	141
c) Tradiția: comunicația tradițională și coerența rituală	144
II. Etnogeneza ca potențare a structurilor fundamentale ale identității colective	145
1. Integrarea și centralitatea	146
2. Distincție și egalitate	152

PARTEA A DOUA. STUDII DE CAZ

Observații preliminare	165
CAPITOLUL IV. Egiptul	169
I. Trăsăturile fundamentale ale culturii egiptene scrise.....	169
1. Mito-motricitatea integrării.....	169
2. „Discursul monumental”: scrierea puterii și a veșniciei.....	171
3. Canonul și identitatea	176
II. Templul din epoca tîrzie în calitate de „canon”.....	179
1. Templul și cartea	179
2. Nomos-ul templului.....	187
3. Platon și templul egiptean.....	191
CAPITOLUL V. Israelul și inventarea religiei	197
I. Religia ca rezistență.....	197
1. Edificarea „zidului de fier”: Israelul și Egiptul pe calea delimitării ortopractice	198
2. Exodul ca figură a amintirii	201
3. „Mișcarea singur-Yahwe” – reconstrucția trecutului de către o comunitate de amintire	203
4. Religia ca rezistență. Apariția religiei din opoziția împotriva culturii (proprii).....	205
5. Politica culturală a perșilor de reînviere a tradițiilor.....	208
II. Religia ca amintire. Deuteronomul ca paradigmă a mnemotehnicii culturale	213
1. Șocul uitării. Legenda fondatoare a mnemotehnicii culturale	216
2. Periclitarea amintirii și condițiile sociale ale uitării.....	223
CAPITOLUL VI. Nașterea istoriei din spiritul dreptului.....	229
I. Semiotizarea sub semnul pedepsei și al salvării	229
1. <i>iustitia connectiva</i>	232
2. Istoriografia hitită în jurul anului 1300 î.e.n	236
3. Semiotizarea istoriei sub semnul salvării.....	244
II. Teologizarea istoriei sub semnul unei teologii a voinței. De la „eveniment carismatic” la „istoria carismatică”	248
1. Semne și minuni: Evenimente carismatice ca prima treaptă a teologizării istoriei.....	248
2. Istoria carismatică – a doua treaptă a teologizării istoriei.....	251
3. Genealogia vinii.....	255

CAPITOLUL VII. Grecia și disciplinarea gândirii.....	259
I. Grecia și urmările culturii scrise	259
1. Sistemul de scriere alfabetic	259
2. Sistemul de scriere și cultura scrisă	265
II. Homer și etnogeneza grecilor	272
1. Timpul eroic ca amintire homerică	272
2. Amintirea lui Homer: clasicii și clasicismul	277
III. Hipolepsa – Cultura literară și evoluția ideilor în Grecia	281
1. Formele organizării hipoleptice a discursului	283
2. Procesul hipoleptic, instituționalizarea autorității și a criticii	286
3. Are gândirea o istorie? Istoria spiritului ca proces hipoleptic	289
Memoria culturală. Încercare de sinteză	293

ANEXE

Bibliografie	303
Indice de nume	331
Tablă de materii	343

Prefață

De câțiva ani încoace constatăm virulența temei *memorie și amintire*. De vreo zece ani, ea a început să pună stăpînire pe mințile din Est și din Vest. Nu cred că este întîmplător, ci cred că ne aflăm în pragul unei epoci în care cel puțin trei factori favorizează conjunctura acestei teme. În primul rînd, datorită noilor medii electronice de stocare a informației (a memoriei artificiale), asistăm la o revoluție culturală de o însemnătate egală cu cea a inventării tiparului sau a inventării scrisului. În al doilea rînd, dar în legătură cu această revoluție, tradiția noastră culturală se confruntă cu o „post-cultură” (George Steiner), în care ceva ajuns la sfîrșit – ceea ce Niklas Luhmann numește „vechea Europă” – continuă să existe ca obiect al amintirii și al prelucrării prin comentarii. În al treilea rînd, și acesta ar putea fi motivul esențial, este vorba de un final care ne afectează mult mai direct, personal și existențial. Generația care poate depune mărturie despre cele mai grave crime și catastrofe din analele istoriei umanității este pe ducă. După patruzeci de ani am ajuns la un prag al amintirii colective: momentul în care amintirea vie este amenințată să dispară, iar formele amintirii culturale devin problematice. Chiar dacă discuția referitoare la istorie și amintire, memorie și mnemotehnică ia uneori forme extrem de abstracte și de savante, după mine, acesta pare să fie nucleul existențial al discursului. Totul pledează pentru faptul că în științele culturii, în legătură cu termenul *amintire* se construiește o nouă paradigmă, care prezintă diversele fenomene și cîmpuri culturale – arta și literatura, politica și societatea, religia și dreptul – în contexte noi. Cu alte cuvinte: lucrurile sînt în curs de desfășurare, și această carte participă și ea în felul ei la această desfășurare. Cartea nu poate emite pretenția că a ajuns undeva, rostul ei este doar să schițeze direcții și să dezvăluie corelații.

Punctul de plecare al acestor cercetări sînt studiile pe care autorul le-a întreprins, împreună cu Aleida Assmann, la Wissenschaftskolleg zu Berlin în anul universitar 1984-1985. Acestei instituții i se cuvine în mod special recunoștința autorului. Fără posibilitățile de lectură, de dialog și de discuții în cele mai variate direcții, oferite de acest institut, el n-ar fi putut depăși în asemenea măsură granițele domeniului propriu, egiptologia. În mod special se cuvine să mulțumesc membrilor grupului restrîns de discuții privind problemele unei comparatistici a culturii: Christian Meier, Peter Machinist și Michel Strickman.

Problema „memoriei culturale” a rezultat din lucrările cercului de „Arheologie și comunicare literară”, documentate în volumele *Schrift und Gedächtnis* (1983), *Kanon und Zensur* (1987) și *Weisheit* (1991), și reluate și dezvoltate cu ocazia diverselor colocvii și cicluri de prelegeri la Universitatea din Heidelberg. Cartea de față a rezultat din lucrările pregătitoare și din valorificarea acestor colocvii, în special a celui de al doilea colocviu cu tema *Kanon und Zensur*, desfășurat în ianuarie 1985 la Wissenschaftskolleg din Berlin. O primă versiune, concepută împreună cu Aleida Assmann ca introducere la volumul respectiv, a fost abandonată după ce ajunsese la 150 de pagini, deoarece tema nu putea fi tratată în mod corespunzător în cadrul strîmt al unei introduceri. După alți ani de colaborare, întreruptă de mai multe ori, am considerat că este mai potrivit să dezvoltăm în mod separat cercetările conduse de aceleași interese, dar ducînd în direcții diferite. Aleida Assmann își va publica rezultatele sub titlul *Erinnerungsräume. Zur Konstruktion kultureller Zeit*^{*}, atînd formele și funcțiile memoriei culturale din Antichitate pînă în epoca (post)modernă, într-un anumit sens ca o continuare a cărții de față, al cărei centru de greutate se află în culturile literare timpurii din Orientul Apropiat și din spațiul mediteranean.

Semestrul sabatic 1987-1988 mi-a permis redactarea studiilor de caz din partea a doua; pregătirea ciclurilor de conferințe interdisciplinare *Kultur und Gedächtnis* (1986-1988), împreună cu Tonio Hölscher; *Kultur und Konflikt* (1988-1990) și *Revolution und Mythos*

^{*} Publicată în 1999 (nota trad.).

(1990), împreună cu Dietrich Harth, și a colocviilor *Kultur als Lebenswelt und Monument* (1987/1991) și *Mnemosyne* (1989/1991), împreună cu Aleida Assmann și Dietrich Harth, și a făcut posibilă elaborarea primei părți, partea teoretică. Am beneficiat de nenumărate impulsuri și sugestii din partea tuturor tovarășilor de drum. Referatele ținute la SFB Freiburg *Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, la Zentrum für Kulturtheorie din Stuttgart, la cursul post-universitar *Vergangenheitsbezug antiker Gegenwart* din Freiburg, la Kulturwissenschaftliches Institut din Essen, cele mai multe în colaborarea cu A. Assmann, mi-au oferit ocazii binevenite de a supune discuției tezele centrale. Și, în final, faptul că încercările și căutările s-au concretizat – poate totuși prea devreme – într-o carte se datorează îndemnurilor lui E.-P. Wieckenberg.

Introducere

De patru ori apare în Pentateuh îndemnul de a-i învăța pe copii sensul obiceiurilor și al legilor:

De te va întreba în viitor fiul tău și va zice: „Ce înseamnă aceste porunci, hotărâri și legi pe care vi le-a dat Domnul, Dumnezeul nostru?” să-i spui fiului tău: „Am fost robi la Faraon, în Egipt, și Domnul Dumnezeu ne-a scos din Egipt cu mînă tare și cu braț înalt.” (Deut. 6,20 și urm.)

Și cînd vă vor zice copiii voștri: „Ce înseamnă rînduiala aceasta [pe care o urmați]?” să le spuneți: „Aceasta este jertfa ce o aducem de Paști Domnului, Care în Egipt a trecut pe lîngă casele fiilor lui Israel, cînd a lovit Egiptul...” (Ieșirea 12,26)

Cînd însă te va întreba după aceea fiul tău și va zice: „Ce înseamnă aceasta?” să-i spui: „Cu mînă puternică ne-a scos Domnul din pămîntul Egiptului, din casa robiei...” (Ieșirea 13,14)

În ziua aceea să spui fiului tău și să zici: „Acestea sînt pentru cele ce a făcut Domnul cu mine, cînd am ieșit din Egipt...” (Ieșirea 13,8)

Ceea ce avem aici este o mică dramă în legătură cu pronumele personale și cu amintirea faptelor istorice. Fiul spune cînd „voi”, cînd „noi” (Dumnezeul „nostru”), iar tatăl răspunde ba cu „noi”, ba cu „eu”. În liturgia sărbătorii de Seder, care nu este altceva decît instruirea copiilor cu privire la fuga din Egipt, găsim sub forma unui *midraš* întrebările celor patru copii. Cele patru întrebări (inclusiv întrebarea neformulată din Ieșirea 13,8) sînt repartizate la patru copii: copilul inteligent, copilul obraznic, cel naiv și cel care încă nu e în stare să pună întrebări. Inteligența primului se vede din diversitatea conceptelor și din înlocuirea lui „voi” cu „Dumnezeul nostru”. Acestuia, tatăl îi explică istoria cu „noi”, istorie care îl include și pe copil. Obrăznicia celui de al doilea se observă în folosirea exclusivă a lui „voi”:

Copilul obraznic întreabă: „Ce înseamnă rînduiala aceasta [pe care o urmați]?”, deci „voi”, nu și el! Așa cum el se exclude din comunitate, așa să-i strepezești și tu dinții, răspunzîndu-i: „De aceea Domnul *mi*-a făcut aceasta, cînd am ieșit din Egipt”, *mie*, nu *lui*.” (*Haggada* de Pesah)

Trei teme ale cercetării noastre se anunță în această mică dramă: tema identității, în „noi”, „voi” și „eu”; tema amintirii, în istoria fugii din Egipt, care întemeiază și constituie acest „noi”, și tema continuării și reproducerii, în constelația tată-fiu. Cu ocazia sărbătorii de Seder, copilul învață să spună „noi” prin faptul că este implicat într-o istorie și într-o amintire care dă formă și substanță acestui noi.¹ Este vorba de o problemă și de un proces care stă la baza oricărei culturi, dar care rareori apare într-o formă atît de clară.

Studiile de față au ca obiect corelația dintre cele trei teme: „amintirea” (sau referirea la trecut), „identitatea” (sau imaginarul politic) și „continuitatea culturală” (sau constituirea tradiției). Fiecare cultură dezvoltă o structură care ar putea fi numită *conectivă*. Aceasta stabilește și înnoadă legături în două dimensiuni: dimensiunea socială și dimensiunea temporală. Ea realizează legătura între individ și contemporanii săi prin crearea unui spațiu al experiențelor, așteptărilor și acțiunilor comune, ca un „univers simbolic” (Berger, Luckmann), care prin puterea sa coezivă și coercitivă statuează încrederea și orientarea. Acest aspect al culturii este tratat în textele mai vechi sub titlul „justiție”. În același timp, structura conectivă leagă și pe *ieri* de *azi*, formulînd și menținînd actuale experiențe și amintiri constitutive, implicînd în orizontul mereu schimbător al prezentului imagini și întîmplări din alte timpuri și generînd astfel speranță și amintire. Acest aspect al culturii stă la baza narațiunilor mitice și istorice. Ambele aspecte, cel normativ și cel narativ, aspectul instrucției și aspectul povestirii, întemeiază sentimentul apartenenței sau al identității și permit individului să spună „noi”. Ceea ce leagă indivizii izolați pentru

¹ În legătură cu cateheza ca modalitate de rememorare a istoriei și constituire a identității, vezi: de Pury, Römer, 1989.

a forma un asemenea „noi” este *structura conectivă* a unor cunoștințe și a unei imagini despre sine comune, care se bazează pe de-o parte pe participarea la reguli și valori comune, pe de alta pe amintirea unui trecut locuit în comun.

Principiul de bază al oricărei structuri conective este repetarea. Prin repetare se asigură ca liniile acțiunilor să nu se piardă în infinit, ci să se ordoneze în scheme recognoscibile, identificabile ca elemente ale unei „culturi” comune. Și acest principiu se poate vedea în exemplul cu sărbătoarea Seder. Cuvîntul ebraic *seder* înseamnă „ordine” și denumeste prescripțiile referitoare la festivitatea care trebuie să urmeze un ritual strict. Termenii *pre-scriptie* și *a urma* trimit deja la punctul nodal al chestiunii, la timp. Pe de-o parte, prin aceasta se stabilește programul fiecărei aniversări, pe de alta, fiecare aniversare este legată de cele anterioare. Datorită faptului că de fiecare dată se respectă aceeași „ordine”, aceasta se repetă sub forma unui „raport infinit”, ca modelul de pe tapete. Vom numi acest principiu „coerență rituală”. Dar repetarea ordinii specifice pentru sărbătoarea Seder nu înseamnă doar repetarea sărbătorii din anul anterior, ci înseamnă actualizarea unei întâmplări mult mai vechi, fuga din Egipt. „Repetare” și „actualizare” sînt forme de referință principal diferite. Aspectul actualizării este exprimat prin noțiunea *Haggada*, titlul culegerii din care se citește în seara de Seder, o colecție adesea bogat ilustrată de binecuvîntări, cîntece, anecdote, omilii, toate în legătură cu fuga din Egipt. Acestea sînt percepute ca interpretări ale tradiției biblice, avînd ca scop să le explice copiilor importanța faptelor respective. *Haggada* este totodată o *prescripție*, dar aici accentul se pune pe „scriptie”: este interpretarea unui text. Amintirea actualizată se realizează prin interpretarea tradiției.

Toate ritualurile prezintă aspectul dublu al repetiției și al actualizării. Unde ordinea prestabilită este foarte strictă, predomină aspectul repetării. Unde tipicul aniversării este mai lax, pe primul plan trece aspectul actualizării. Între acești doi poli se desfășoară o dinamică, în cadrul căreia scrisul devine semnificativ pentru structura conectivă. Pe măsură ce tradiția se transmite prin scris, are loc o trecere de la dominanța repetiției spre dominanța actualizării, de la „coerență

rituală” la „coerența textuală”. Cu aceasta ia naștere o nouă structură conectivă. Forțele coezive ale acesteia nu mai sînt imitația și conservarea, ci exegeza și amintirea. Locul liturghiei este luat de hermeneutică.

Studiile reunite în volumul de față încearcă să instrumenteze acest concept pentru o analiză tipologică. Ceea ce ne interesează aici sînt transformările și variantele structurii conective, în ce măsură sînt diferite și în ce măsură sînt comparabile. Vom urmări dinamica procesului cultural, momentele ascendente și perioadele de stagnare, de slăbire și descompunere ale structurii conective. Prin „canon” vom înțelege un principiu care potențează structura conectivă a unei culturi în direcția imuabilității în timp și a invarianței. Canonul este „*mémoire volontaire*” a unei societăți, amintirea datorată, în opoziție cu „fluxul tradiției”, care curgea liber, al culturilor mai vechi, dar și cu „memoria” autoreglativă, autopoietică a culturii post-canonice, ale cărei conținuturi și-au pierdut caracterul normativ și forța coezivă. Societățile își proiectează imaginea despre sine și își perpetuează identitatea peste generații, creînd o cultură a amintirii; și o fac – punct pe care îl considerăm esențial – în moduri complet diferite. Studiile grupate aici cercetează cum își amintește o societate și cum proiectează ea imaginea despre sine, amintindu-și.

Deși discuția actuală în legătură cu „*posthistoire*” și post-modernitate ar oferi suficiente puncte de pornire pentru asemenea întrebări, studiile de față se limitează la Antichitate. Aceasta, pe de-o parte din cauza limitelor competenței autorului, pe de alta datorită faptului că ele au luat naștere în strînsă conlucrare cu cercetările Aleidei Assmann referitoare la memoria culturală în epoca modernă și s-au putut limita astfel la origini și la începuturile celor ce se găsesc în cartea ei *Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität* (teza de abilitare din 1991). Dar cu toată această limitare, cartea de față depășește orizontul unui egiptolog într-un mod care unora le-ar putea părea inadmisibil și care necesită în orice caz o explicație. Căci tezele și conceptele din prima parte vor fi ilustrate în partea a doua prin studii de caz, incluzînd pe lîngă Egipt și Mesopotamia, Imperiul Hitit, Israelul și

Grecia. Spre scuza mea, doresc să subliniez că în cartea de față nu este vorba de prezentarea rezultatelor unor cercetări în sensul propriu, căci acestea privesc doar specialitatea mea, egiptologia, ci este vorba de a reconstrui corelații culturale, de interrelaționarea dintre amintirea (colectivă), cultura scrisă și etnogeneză, deci de o contribuție la teoria generală a culturii.

Contribuții la teoria generală a culturii au adus și aduc oameni de știință din cele mai diferite domenii. Printre ei se numără Johan Gottfried Herder și Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber și Ernst Cassirer, Johan Huizinga și T. S. Eliot, Arnold Gehlen și A. L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody și Mary Douglas, Sigmund Freud și René Girard – și lista poate fi continuată la nesfârșit. Poeți și literați, sociologi, economiști, istorici, filosofi, etnologi ... – numai dintre specialiștii în istoria antică s-au înscris la cuvânt surprinzător de puțini. Or, ni se pare la mintea omului că tocmai cercetarea vechilor culturi permite tragerea unor concluzii deosebit de însemnate cu privire la esența, funcționarea, apariția, transmiterea și modificarea culturii. Prin studiile de față vrem să facem un prim pas în această direcție.

De obicei, definițiile stau la începutul cercetărilor. De aceea cititorul are dreptul să afle ce se înțelege prin noțiunea de „memorie culturală”, de ce acest concept este legitim și util, care fenomene pot fi descrise cu ajutorul lui mai adecvat decât pînă acum și prin ce depășește el termenul încetățenit de „tradiție”.

Conceptul de „memorie culturală” se referă la una dintre dimensiunile exterioare ale memoriei umane. Cînd spunem *memorie* ne gîndim în primul rînd la un fenomen pur intern, localizat în creierul individului, un subiect al fiziologiei creierului, al neurologiei și al psihologiei, nu la științele istorice ale culturii. Dar întrebările cu privire la ce informații conține această memorie, cum le organizează ea sau cît timp rămîn ele în memorie, nu țin de capacitatea ei și de mecanisme interne, ci de condiții externe, de cadrul social și cultural. Primul care a semnalat acest lucru a fost Maurice Halbwachs, de aceea cel dintîi capitol este dedicat tezelor sale. Eu disting patru domenii ale acestei

dimensiuni externe a memoriei, dintre care doar una este „memoria culturală”:

1. *Memoria mimetică*. Acest domeniu se referă la acțiune. Acțiunea se învață prin imitație. Utilizarea indicațiilor scrise precum instrucțiunile de folosire, rețetele culinare, instrucțiunile de montaj reprezintă o etapă relativ târzie și care nu s-a generalizat încă. Acțiunea nu poate fi codificată complet. Domenii largi ale acțiunilor cotidiene, obiceiurile și tradițiile se bazează încă pe tradiții mimetice. René Girard, în mai multe cărți, a pus acest aspect al memoriei mimetice în centrul teoriei sale a culturii, a cărei forță rezultă în mare parte din această limitare la un singur aspect.²

2. *Memoria lucrurilor*. Omul este înconjurat dintotdeauna de lucruri, de la cele comune sau personale, precum pat, scaun, tacâm, articole de toaletă, îmbrăcăminte și unelte, până la case, sate și orașe, drumuri, vehicule și nave, în care el investește ideile sale despre utilitate, comoditate și frumusețe, investindu-se astfel într-o anumită măsură pe sine însuși. De aceea lucrurile îi redau propria sa imagine, îi amintesc de sine însuși, de trecutul său, de antecesorii săi. Indexul temporal al lumii lucrurilor în mijlocul căreia trăiește trimite la prezent și totodată la diferite straturi ale trecutului.

3. Limba și comunicarea: *memoria comunicativă*. Omul nu-și dezvoltă limba și capacitatea de a comunica cu alții din interior, din sine însuși, ci doar prin schimbul cu ceilalți, într-o interrelaționare circulară sau de tip feed-back între interior și exterior. Conștiința și memoria nu pot fi explicate prin fiziologia și psihologia individuale, ci necesită o explicație „sistemică”, care implică interacțiunea cu alți indivizi. Căci conștiința și memoria unui individ se formează numai grație participării sale la astfel de interacțiuni. Acest aspect nu trebuie dezvoltat aici, pentru că el va fi reluat în legătură cu teoria memoriei a lui Maurice Halbwachs.

² *La violence et le sacré*, Paris, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978; ed. germană *Das Ende der Gewalt*, Freiburg, 1983; *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

4. Transmiterea sensului: memoria culturală. Memoria culturală constituie un spațiu în care se varsă mai mult sau mai puțin direct cele trei domenii menționate mai sus. Dacă rutinele mimetice capătă statutul de „ritualuri”, adică, dacă pe lângă utilitate ele posedă și o semnificație, se iese din domeniul memoriei acțiunilor mimetice. Ritualurile fac parte din memoria culturală, deoarece ele reprezintă o formă de transmitere și de actualizare a sensului cultural. Acest lucru este valabil și pentru lucruri, când ele semnaleză, dincolo de utilitate, un sens: simbolurile, icoanele, reprezentările precum pietrele funerare, templele, idolii etc. transcend orizontul memoriei lucrurilor din momentul în care explicitează indexul temporal și identitar implicat în ele. Acest aspect, denumit de Aby Warburg „memorie socială”, constituie centrul cercetărilor sale. Tema propriu-zisă a cărții de față este în ce măsură așa ceva este valabil și pentru al treilea domeniu, cel al limbii și comunicării, și ce rol joacă scrisul în acest context.

În legătură cu acestea aș dori să mai adaug ceva în legătură cu istoricul problemei. La sfârșitul deceniului al optulea s-a întrunit o serie de cercetători ai culturii – specialiști în Vechiul Testament, egiptologi, asirologi, specialiști în limbile clasice, cercetători ai literaturii și lingviști, care au studiat împreună arheologia textului, mai exact spus, a textului *literar*. Pe atunci, întrebările aveau un caracter cu totul abstract și teoretic. Deviza acestui cerc era: să ieșim din conceptele teoretice, și anume în două direcții: în timp și în spațiu. Studiile respective au apărut în mai multe volume sub titlul *Archäologie der literarischen Kommunikation*. Deja cu ocazia primului simpozion cu titlul *Mündlichkeit und Schriftlichkeit* („Oralitate și scriitură”) s-au evidențiat fenomene și întrebări care trimiteau la un concept ca „memoria culturală”. Atenția era concentrată asupra noțiunii de text, pe care Konrad Ehlich l-a definit ca fiind o „comunicare reluată” în cadrul unei „situații extinse”. Scena originară a textului este instituția mesagerului.³

Din noțiunea de „situație extinsă” s-a dezvoltat ceea ce Aleida Assmann și eu am numit mai târziu „memorie culturală”, pornind de la

³ K. Ehlich, 1983.

Jurij Lotman și de la alți teoreticieni ai culturii.⁴ Despre ce este vorba aici poate fi explicat cel mai simplu utilizând o terminologie tehnică. Dilatarea situației comunicative implică posibilitatea unei stocări intermediare externe. Sistemul comunicațional trebuie să dispună de un domeniu exterior, în care comunicările și informațiile – sensul cultural – pot fi externalizate, ca și de forme de externalizare (codificare), stocare și rechemare („retrieval”).⁵ Aceasta presupune un cadru instituțional, existența unor specialiști și, în cazurile normale, sisteme de notație ca noduri, „churinga”, pietre de calcul (Konrad Ehlich și-a ilustrat comunicarea cu diapozitive cu asemenea „calculi” ai vechilor sumerieni) și, în cele din urmă, scrierea. Scrierea s-a dezvoltat peste tot din asemenea sisteme de notație, care fuseseră create în contextul comunicării dilatate și al stocării provizorii. Trei domenii sau cadre funcționale ale reprezentărilor simbolice sînt tipice: economia (pietrele de calcul din Orientul Apropiat țin de economie), puterea politică (Egiptul) și miturile cu funcție de statuare a identității („churinga” și „songlines” australiene). Acestea sînt domenii tipice pentru circulația sensului cultural.

Q. dată cu inventarea scrierii a apărut posibilitatea unei vaste transformări revoluționare a acestui domeniu exterior al comunicării și, în cele mai multe cazuri, această revoluție s-a și produs. În stadiul culturii bazate exclusiv pe memorizare și al sistemelor de notație anterioare scrierii, memoria intermediară și cea exterioară erau strîns legate de sistemul de comunicare. Memoria culturală coincidea în cea mai mare parte cu ceea ce circula în interiorul grupului. Abia Q. dată cu apariția scrisului apare posibilitatea ca acest domeniu exterior al comunicării să devină complex și de sine stătător. Abia acum se constituie o

⁴ A. și J. Assmann, 1988; J. Assmann, 1988a.

⁵ Leroi-Gourhan (1965) descrie sub titlul *extériorisation* evoluția tehnică a instrumentelor de stocare a comunicării de la uneltele primitive, trecînd prin scriere, catalog-fișier, cartelă perforată pînă la computer, denumindu-le „memorie externalizată” (*mémoire extériorisée*: 1965, 64), al cărei purtător nu este nici individul, nici specia (precum la animale), ci „colectivitatea etnică” (*la collectivité ethnique*).

memorie care transcende mai mult sau mai puțin orizontul sensului moștenit și comunicat în fiecare epocă și depășește domeniul comunicării, la fel cum memoria individuală depășește domeniul conștiinței. Memoria culturală alimentează tradiția și comunicarea, dar nu se epuizează în aceasta. Numai astfel se explică întreruperile, conflictele, inovațiile, restaurările, revoluțiile. Sînt intervenții de dincolo de sensul actualizat într-un anumit moment, recursul la lucruri uitate, reactualizarea unor tradiții, revenirea unor lucruri refulate – dinamismul tipic al culturilor bazate pe scriere, care l-a determinat pe Claude Lévy-Strauss să le caracterizeze ca „societăți calde”. Ca toate instrumentele complexe, scrierea produce, într-o formă mult mai pregnantă, dialectica extensiei și a exteriorizării [*Entäußerung* – n. trad.]. Automobilul permite externalizarea aparatului locomotor natural și extinde raza de mișcare a omului într-un grad inimaginabil, dar dacă este folosit în mod abuziv el duce la reducerea mobilității native. Ceva asemănător se poate spune și despre scriere: ca memorie externalizată, ea permite o extensie nebănuită a comunicărilor și informațiilor stocate pentru reluări ulterioare, în același timp ea duce însă la închiruirea capacității memoriei native. Această problemă, semnalată deja de Platon, îi preocupă pe psihologi pînă astăzi.⁶ Posibilitatea stocării externe afectează însă nu doar individul, ci mai ales societatea și comunicația care o constituie. Aici, o dată cu externalizarea sensului, ia naștere o dialectică cu totul specială. Formelor pozitive de retenție și de recurs peste milenii le corespund formele negative ale uitării prin externalizare și ale refulării ca urmare a manipulării, cenzurii, distrugerii, parafrazării și substituirii.

Pentru a putea descrie acest dinamism și a-l pune în legătură cu modificările în timp din domeniul tehnologiei sistemelor de înregistrare, cu sociologia grupurilor de purtători, cu mediile și cu formele de organizare a stocării, cu tradiția și circulația sensului cultural, pe scurt: ca noțiune supraordonată pentru cadrul funcțional delimitat de concepte ca „formarea tradiției”, „referirea la trecut” și „identitate, respectiv imaginar politic” avem nevoie de noțiunea de memorie culturală.

⁶ F. H. Piekara, K. G. Ciesinger, K. P. Muthig, 1987.

Această memorie este culturală, pentru că ea nu se poate realiza decît instituțional, artificial, și este o memorie, pentru că funcționează în raport cu comunicarea socială, la fel cum memoria individuală funcționează în raport cu conștiința. Propunerea lui Cancik și Mohr (Cancik, Mohr, 1990) de a se folosi în locul „metaforei” conștiinței colective conceptul împămîntenit de tradiție duce la o îngustare a dinamismului și a fenomenologiei culturii, comparabilă cu reducerea noțiunii de memorie individuală la conștiință. Nu vrem însă să deschidem o polemică cu privire la noțiuni. Indiferent cum am denumi acest domeniu exterior al tradiției și comunicării sociale, important este doar că el apare ca un fenomen *sui generis*, ca o sferă culturală în care se înnoadă tradiția, conștiința istoriei, „mito-motricitatea” și autodefinirea și care – acest punct este esențial – este supusă transformărilor istorice multiplu condiționate, printre altele proceselor evolutive determinate de tehnologia mediilor.

Într-un caz limită, acest cuprinzător spațiu al amintirii, care depășește cu mult domeniul oricărui sens comunicat și transmis, capătă o asemenea consistență, încît poate intra în contradicție cu realitatea socială și politică a prezentului. Acest caz îl desemnăm cu termenii de „amintire contra-prezentică” (G. Theißen) și „structuri anacronice” (M. Erdheim). Avem de-a face cu forme potențate, artificiale ale amintirii culturale, cu mnemotehnica culturală care generează și menține *non-simultaneitatea*.

Asupra unor astfel de procese de transformare și potențare se concentrează studiile noastre referitoare la memoria culturală. Întrebările se referă de fiecare dată la modificările decisive ale structurii conective a unei societăți. În acest sens ne interesează în primul rînd să abordăm și să ducem mai departe două încercări referitoare la asemenea modificări, dar care după părerea noastră nu reușesc să explice totul. Primul demers, care începe din secolul al XVIII-lea, pus de A. Weber în centrul unei cuprinzătoare teorii a culturii, fixat de K. Jaspers în formula „perioadă axială” și urmărit de S. N. Eisenstadt în cercetările sale sociologice, explică aceste modificări prin inovații de natură pur

intelectuală: este vorba de viziuni ale unei întemeieri transcendente de precepte și explicații, propagate de mari personalități precum Confucius, Lao-Te, Buddha și Zoroastru, Moise și Profetii, Homer și tragicii greci, Socrate, Pitagora, Parmenide, Iisus și Mohamed, reluate de noile elite intelectuale și aplicate în transformări profunde ale realității. Celălalt demers, mult mai recent, reprezentat în zilele noastre mai ales de elenistul Eric A. Havelock și de antropologul Jack Goody, ca și de un grup tot mai numeros de teoreticieni și cercetători ai evoluției mediilor, vede în aceste transformări, dar și în altele, în primul rând efectele schimbărilor din tehnologia mediilor, precum utilizarea scrierii și tiparul. Ambele demersuri au meritul de a fi orientat atenția noastră asupra acestor transformări și de a fi dezvăluit corelații importante. Pe de altă parte, fiecăruia dintre aceste demersuri i se poate reproșa că nu ține suficient seama de celălalt și de corelațiile relevate de acesta. Explicația bazată pe istoria mediilor este pîndită de pericolul de a reduce procesele, în mod monocauzal, exclusiv la un determinism al mediilor, în timp ce cealaltă explicație a rămas uimitor de oarbă față de poziția, fără îndoială centrală, a scrierii și față de implicarea crescîndă a acesteia în tradițiile culturale și în instituțiile sociale.

Studiile noastre privind memoria culturală urmăresc depășirea acestei aporii, pe de-o parte plasînd problema culturii scrise în orizontul mai larg al „construcției epocii culturale” (Aleida Assmann) și abordînd, pe de altă parte, probleme ale formării identității colective, respectiv ale imaginarului politic. Vom încerca să arătăm prin patru exemple ce poate fi descris ca metamorfoză a memoriei culturale în acest orizont lărgit. Această selecție nu este nici sistematică și nici reprezentativă. Ea constituie mai degrabă începutul unei serii deschise, care poate fi continuată la nesfîrșit, prin multe alte studii. M-am străduit să pun în evidență, cercetînd configurația Egiptului, a Israelului și a Greciei și aruncînd o privire și asupra culturilor bazate pe scrierea cuneiformă, aspecte tipice și cît se poate de variate ale memoriei culturale.

CAPITOLUL I

Cultura amintirii

Preliminarii

Mnemotehnica și cultura amintirii

Conceptul de „arta memoriei”, „*ars memoriae*” sau „*memorativa*” este adânc înrădăcinat în tradiția occidentală. Inventatorul său pare să fi fost poetul grec Simonides, care a trăit în secolul al VI-lea î.e.n. Romanii au codificat această artă, considerînd-o unul dintre cele cinci domenii ale retoricii, și au transmis-o Evului Mediu și Renașterii. Principiul mnemotehnicii constă în „a alege anumite locuri, a proiecta imaginea lucrurilor pe care vrei să le reții și a le asocia cu locurile cunoscute. În felul acesta, ordinea locurilor va păstra ordinea materialului, iar imaginea lucrurilor va desemna lucrurile înseși” (Cicero, *De Oratore* II, 86, 351-354) Autorul scrierii *Rhetorica ad Herennium* din secolul I î.e.n., cel mai important text antic în legătură cu arta memoriei, distinge memoria „naturală” și memoria „artificială”. Arta memoriei constituie baza memoriei „artificiale”. Cu ajutorul ei, individul reușește să înmagazineze și să păstreze o cantitate neobișnuită de cunoștințe, de exemplu pentru argumentația retorică. Această tradiție puternică pînă tîrziu, în secolul al XVI-lea, a fost studiată de cercetătoarea engleză a culturii, Frances Yates, într-o lucrare care a devenit între timp clasică și pe care se sprijină numeroase lucrări mai noi și foarte noi.¹ Ceea ce înțelegem noi prin cultura amintirii nu are nimic de-a face cu această mnemotehnică. Mnemotehnica se adresează individului, oferindu-i tehnici de a-și dezvolta memoria, de a-și forma o

¹ Blum, 1969; D. F. Eickelmann, 1978; A. Assmann, D. Harth, 1991, în special în partea a II-a, „Kunst des Gedächtnisses – Gedächtnis der Kunst”; A. Haverkamp și R. Lachmann, 1991

capacitate individuală. Vorbind de cultura amintirii ne referim, dimpotrivă, la respectarea unei obligații sociale. Acest concept se referă la grupuri. Întrebarea este „Ce nu avem voie să uităm?”. Mai mult sau mai puțin explicit, mai central sau mai periferic, orice grup se confruntă cu această întrebare. Acolo unde întrebarea este centrală, determinând identitatea și conștiința de sine a grupului, putem vorbi de „comunități de memorie” (P. Nora). Cultura amintirii are de-a face cu „memoria care statuează comunitatea”. Spre deosebire de arta memoriei, care este o invenție antică – deși nu exclusiv occidentală –, cultura amintirii este un fenomen universal. Pur și simplu nu ne putem imagina un grup social fără forme de amintire culturală, fie ele oricât de șterse. De aceea istoria amintirii culturale nu poate fi scrisă în felul în care Frances Yates a descris arta memoriei. Se pot arăta doar câteva aspecte foarte generale, care să fie ilustrate apoi cu exemple alese destul de arbitrar. Deși este vorba de un fenomen universal, există un anumit popor care ocupă un loc special în istoria acestui fenomen, comparabil cu cel al grecilor pentru arta memoriei, și anume israeliții. Aici cultura amintirii a căpătat o nouă formă, care avea să devină cel puțin la fel de determinantă pentru istoria occidentală – și nu numai pentru ea – ca și mnemotehnica antică. Israel s-a constituit și continuă să existe ca popor prin imperativul „Păzește și memorează!”², devenind astfel un popor într-un sens cu totul nou, emfatic, ca prototip al națiunii. Max Weber, care, în contradicție cu spiritul epocii sale, avea o privire clară pentru „ceea ce se crede”, pentru ceea ce noi astăzi am numi *imaginarul* noțiunii de popor, a scris: „În spatele oricărei contradicții «etnice» se află cumva în mod firesc ideea «poporului ales»” (Weber, 1947, 221), formulând astfel opinia că Israelul a dezvoltat, din principiul contradicțiilor etnice, o formă care poate funcționa ca model sau „tip ideal”. Fiecare popor care se privește ca atare și în opoziție cu alte popoare își imaginează că este „cumva” ales. Anvergura acestui gând, scris în perioada de înflorire a naționalismului, devine cu adevărat vizibilă abia acum. Din principiul predestinării rezultă cel al memoriei. Căci a fi fost

² „Šamor we zakhor be-dibur echad”, „Păzește și memorează într-un singur precept”, se spune în cântecul de Sabbat, *Lekha Dodi*.

ales nu înseamnă altceva decît un complex de obligații de maximă stringență, care în nici un caz n-au voie să fie uitate. Din acest motiv Israel a dezvoltat o formă potențată a culturii amintirii, pe care o putem concepe ca fiind de-a dreptul „artificială” în sensul *Retoricii pentru Herrenium*.

Referirea la trecut

Ceea ce este spațiul pentru mnemotehnică, este timpul pentru cultura amintirii. S-ar putea eventual face încă un pas: așa cum arta memoriei ține de învățare, cultura amintirii ține de planuri și de speranțe, deci de formarea unor orizonturi sociale temporale și de sens. Cultura amintirii se bazează în mare măsură, deși nicidecum exclusiv, pe forme ale referirii la trecut. Trecutul însă – aceasta este teza noastră – ia naștere doar prin referirea la el. O asemenea afirmație poate provoca uimire. Nimic nu pare mai firesc decît nașterea trecutului: trecutul se formează pur și simplu o dată cu trecerea timpului. Așa se face că ziua de azi „va ține mîine de trecut”. Astăzi a devenit ieri. Societățile se pot comporta foarte diferit în legătură cu acest proces natural. Ele pot trăi ca „barbarii” despre care Cicero afirmă că „trăiesc de azi pe mîine”, fără a le păsa că astăzi se scufundă în trecut, ceea ce în acest caz înseamnă în negură și uitare, sau pot să-și îndrepte toate eforturile pentru a conferi durată prezentului, ca romanii, care, după Cicero (*De Oratore*, II 40.169), „își orientează toate planurile spre eternitate”, și ca regii egipteni, „punîndu-și viitorul în fața ochilor” și „punîndu-și în inimă cele ce țin de eternitate”. Cine vede astfel pe „mîine” în „azi” trebuie să-l protejeze pe „ieri” de dispariție și să caute să-l fixeze prin amintiri. Trecutul se reconstruiește în amintiri. În acest sens trebuie înțeleasă teza că trecutul ia naștere doar prin referirea la el. Aceste două concepte, „cultura amintirii” și „referirea la trecut”, jalonează programul studiului de față și îl delimitează de ceea ce ține de complexul „arta memoriei”.

Ca să te poți referi la trecut este necesar ca trecutul să fie perceput ca atare. Pentru aceasta trebuie să fie îndeplinite două condiții:

- a) trecutul să nu fi dispărut total, e nevoie să existe mărturie;

b) aceste mărturii trebuie să scoată în evidență o *deosebire* caracteristică față de „prezent”.

Prima condiție se înțelege de la sine. A doua poate fi explicată cel mai bine prin exemplul modificărilor limbii. Modificarea este una dintre condițiile naturale ale existenței unei limbi. Nu există nici o limbă naturală, vie, care să nu fie supusă schimbărilor. Schimbarea este „insidioasă”, adică ea nu este percepută în mod conștient de vorbitori, datorită ritmului ei lent. Ea devine evidentă atunci când, în anumite împrejurări, se păstrează stadii vechi ale limbii, adică limbaje speciale, ca de exemplu textele cultice sau anumite texte care se transmit din generație în generație *cuvînt cu cuvînt*, de exemplu textele sacre, și când diferența dintre stadiul limbii păstrat astfel și limba vorbită a devenit suficient de mare pentru ca vechiul stadiu să apară ca o limbă distinctă și nu doar ca o variantă a idiomului cunoscut. Astfel de disocieri se observă uneori și în tradițiile orale, dar ele sînt specifice abia începînd cu culturile scrise: când limba textelor sacre și/sau clasice trebuie învățată în școală.³

Diferența dintre vechi și nou poate fi percepută și prin mulți alți factori și în cu totul alte domenii decît în limbă. Orice ruptură mai profundă a continuității și a tradiției poate duce la nașterea unui trecut, și anume atunci, când după o asemenea ruptură se încearcă un nou început. Noile începuturi, Renașterile, Restaurațiile apar întotdeauna ca reveniri la ceva trecut. Pe măsură ce construiesc viitorul, ele produc, reconstruiesc și descoperă trecutul. Acest lucru poate fi dovedit deja prin exemplul celei mai vechi „renașteri” cunoscute în istoria umanității: reînnoarea programatică „neosumeriană” din perioada Ur III, cu tradiția sumeriană de după episodul accadian al regilor sargonizi. Egiptologul este, desigur, mai familiarizat cu cazul mai recent al Regatului de Mijloc, care e important și datorită faptului că s-a perceput chiar ca o renaștere. Numele programatic pe care și l-a dat întemeietorul dinastiei a XII-a, Amenemhet I, în sensul unui program de guvernare *whm mswt*, „repetator al nașterilor”, nu înseamnă altceva

³ Acest caz l-am descris pentru Egipt în: J. Assmann, 1985.

decît „Renaștere”.⁴ Regii din dinastia a XII-a revin la forme din dinastiile a V-a și a VI-a⁵, întemeiază cultul regilor de dinainte⁶, codifică tradiții literare din trecut⁷, își iau ca model prin persoana lui Snofru un rege din dinastia a IV-a⁸ și creează astfel „Vechiul Regat” în sensul unui trecut a cărui memorie statuează comunitate, legitimitate, autoritate și încredere. Aceiași regi exprimă în inscripțiile de pe edificii acel patos al veșniciei despre care am mai vorbit deja.

Forma cea mai originală, într-o oarecare măsură prima, cea mai veche experiență a acelei rupturi dintre ieri și azi, în care se pune problema dispariției sau păstrare, este moartea. Abia o dată cu sfârșitul, din momentul în care continuarea a devenit imposibilă, viața devine trecutul pe care se poate construi cultura amintirii. S-ar putea vorbi aici chiar de scena originală [*Urszene*, n.t.] a culturii amintirii. Deosebirea dintre posibilitatea naturală sau tehnică, respectiv implementată, a individului care aruncă o privire retrospectivă asupra propriei vieți, de a-și aminti și amintirea pe care și-o face posteritatea despre el după moarte în legătură cu această viață, explicitează elementul specific *cultural* al amintirii colective. Obişnuim să spunem că mortul „continuă să trăiască” în amintirea posterității, ca și cum ar fi vorba despre o continuare a existenței prin forțe proprii. În realitate este vorba însă de un act de readucere la viață, pe care mortul îl datorează voinței hotărâte a grupului de a nu-l lăsa pradă uitării, ci de a-l menține prin amintire ca membru al comunității și de a-l lua cu sine în prezent.

Cea mai plastică ilustrare a acestei forme a amintirii este obiceiul patricienilor romani de a purta în procesiunile familiale strămoșii în for-

⁴ Detlef Franke argumentează în mod convingător această interpretare a numelui Horus al lui Amenemhet I în *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, Heidelberg, 1994.

⁵ „Arhaismul” dinastiei a XII-a a fost relevat în special prin săpăturile lui Dieter Arnold din cimitirul din Lischt.

⁶ Redford, 1986, 151 și urm.

⁷ J. Assmann, 1990, cap. 2.

⁸ E. Graefe, 1990.

mă de portrete și măști (în latină *persona* = răposatul ca „persoană”).⁹ Cu totul specific apare în acest context obiceiul egiptean al practicării memoriei amintirii, pe care posteritatea i-o acorda răposatului pentru a repara ruptura provocată de moarte, deja în timpul vieții. Funcționarul egiptean își amenaja el însuși mormîntul și punea să i se scrie biografia, nu în sensul de „memorii”, ci ca un necrolog anticipat.¹⁰ Pomenirea morților, cea mai originală și mai răspîndită formă de memorie a amintirii, ne arată în mod clar că aici avem de a face cu fenomene care nu pot fi abordate în mod corespunzător cu termenul obișnuit de „tradiție”. Aceasta pentru că, în termenul tradiție, ruptura care duce la formarea trecutului apare în mod voalat, pe primul plan trecînd continuitatea, continuarea, ducerea mai departe. Bineînțeles că multe din cele descrise aici cu ajutorul noțiunilor cultura amintirii și memorie culturală pot fi numite și tradiție sau transmitere mai departe. Dar în acest mod se pierde din vedere aspectul receptării, al trecerii peste ruptură, și aspectele negative ale acesteia: uitarea și refularea. De aceea avem nevoie de o noțiune care să cuprindă ambele aspecte: Răposații, respectiv amintirea lor, nu pot fi „duși mai departe”. Faptul că ne amintim de ei este o chestiune de relație afectivă, de formație culturală, o referire conștientă la trecut, în stare să depășească ruptura. Aceleași elemente își pun amprenta pe ceea ce numim memorie culturală și o plasează deasupra tradiției.

I. Construcția socială a trecutului: Maurice Halbwachs

În deceniul al treilea, sociologul francez Maurice Halbwachs a creat noțiunea de „*mémoire collective*”, dezvoltată în special în trei cărți: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925, citată în continuare ca

⁹ Un obicei izbitor de asemănător a apărut și în Egipt, după Vechiul Regat, v. H. Kees, 1926, p. 253 și următoarele. De sărbători, în procesiuni se purtau statui din lemn ale strămoșilor importanți.

¹⁰ V. Assmann, J. 1983; 1987.

1985a)¹¹; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (în continuare 1941) și *La mémoire collective* (1950, scriere postumă, concepută în mare parte în deceniul al patrulea; în continuare 1985b).¹² Halbwachs l-a avut profesor la Lycée Henri IV pe Bergson, în a cărui filozofie problema memoriei ocupă o poziție centrală (H. Bergson, 1896), și a studiat cu Durkheim, a cărui „conștiință colectivă” i-a oferit bazele pentru propriul său demers, de a depăși subiectivismul bergsonian și a interpreta memoria ca fenomen social. Inițial, Halbwachs a predat sociologia la Strassbourg, mai târziu la Sorbonna. În 1944, în momentul în care a fost chemat ca profesor la Collège de France, el a fost deportat de nemți și omorât în lagărul de concentrare de la Buchenwald, pe 16 martie 1945.¹³

1. Memoria individuală și memoria colectivă

Teza centrală susținută de Halbwachs în toate lucrările sale este condiționarea socială a memoriei. Sociologul face abstracție de baza corporală, adică neuronală, a memoriei și de fiziologia creierului¹⁴ și scoate în schimb în evidență cadrul ei de referință social, fără de care memoria individuală nu s-ar putea constitui și n-ar putea exista. „Memoria nu este posibilă în afara cadrului de referință de care se servesc membrii unei societăți pentru a-și fixa și regăsi amintirile.” (1985a, 121) Un individ care ar crește într-o singurătate absolută – așa ar putea suna teza sa, – care, e adevărat, n-a fost formulată nicăieri atît de clar – ar fi lipsit de memorie. Memoria individului se formează abia

¹¹ Traducerea lui Lutz Geldsetzer a apărut pentru prima oară ca volumul 34 din *Soziologische Texte* (ediție de H. Maus și Fr. Fürstenberg, Berlin, Neuwied 1966). La aceasta există o recenzie amănunțită în R. Heinz, 1969 (indicație din partea lui Georg Stötzel). Pentru o apreciere cuprinzătoare a teoriei lui Halbwachs, cf. G. Namer, 1987.

¹² O bibliografie a scrierilor lui Maurice Halbwachs, cf. W. Bernsdorf (ed.), *Internationales Soziologen-Lexikon*, Stuttgart, 1959, 204.

¹³ Pentru biografia lui M. Halbwachs, cf. V. Karady, 1972.

¹⁴ Și astfel și de dualismul bergsonian spirit-corp, cf. H. Bergson, 1896.

în procesul socializării. Chiar dacă numai individul „dispune” de memorie, această memorie este totuși marcată în mod colectiv. De aceea formula „memorie colectivă” nu trebuie luată ca o metaforă. Colectivele nu „au” memorie, dar ele determină memoria membrilor lor. Amintirile, inclusiv cele mai intime, iau naștere numai prin comunicare și interacțiune în cadrul grupurilor sociale. Ne amintim nu doar ceea ce aflăm de la alții, ci și ceea ce ne povestesc alții și ne este confirmat ca important și reflectat de ceilalți. În primul rînd, trăirile noastre au loc în raport cu alții, în contextul preexistent al însemnătății. Căci „nu există amintire fără percepție”. (1985a, 364).

Conceptul de cadre sociale („*cadres sociaux*”) elaborat de Halbwachs are tangențe uluitoare cu teoria „analizei cadrelor” a lui E. Goffman, care cercetează structura, respectiv „organizația” preformată social a experiențelor cotidiene (Goffman, 1977). Halbwachs (1985a) oferă o „analiză a cadrelor” amintirii – în analogie cu analiza cadrelor experienței a lui Goffman – utilizînd aceeași terminologie, căci termenul *cadres* care constituie în viziunea lui Halbwachs memoria corespunde acelor „*frames*” care organizează experiențele cotidiene în viziunea lui Goffman. Halbwachs merge chiar pînă la a considera colectivul ca subiect al memoriei și al amintirii, impunînd termeni ca „memoria grupului” și „memoria națiunii”, în care conceptul de memorie capătă valențe metaforice¹⁵. Nu este necesar să îl urmărim pînă în acest punct; subiect al memoriei și al amintirii rămîne în continuare individul, dar depinzînd de „cadrul” care îi organizează amintirile. Avantajul acestei teorii constă în aceea că ea poate să explice atît amintirea, cît și uitarea. Atunci cînd un individ – sau o societate – nu poate să-și amintească decît trecutul care poate fi reconstruit în cadrul de referință specific fiecărui prezent, atunci se uită exact ceea ce nu mai are cadru de referință în acest prezent.¹⁶

Cu alte cuvinte: memoria individuală se constituie într-un individ pe baza participării lui la procesele comunicative. Ea este o funcție a

¹⁵ Împotriva acestui mod de a utiliza termenii a protestat energic F. C. Bartlett (1932), pornind de altfel de la premise similare.

¹⁶ Un caz de uitare din pricina schimbării de cadru va fi discutat în capitolul V.

implementării sale în grupuri sociale variate, de la familie pînă la comunitatea religioasă și națională. Memoria trăiește și se menține cît timp există comunicare; de îndată ce aceasta se întrerupe, respectiv încetează, sau în cazul în care cadrul de referință al realității despre care se comunică se schimbă, urmarea este uitarea¹⁷. Ne amintim numai ceea ce putem comunica și ceea ce putem localiza în cadrul de referință al memoriei colective (1985a, capitolul IV: „Localizarea amintirilor”). Văzută din perspectiva individului, memoria apare ca un conglomerat rezultat din participarea la multiplicitatea memoriilor grupului; din perspectiva grupului se pune problema distribuției, fiind vorba de cunoștințe care se împart între membri comunității, în interiorul memoriei grupului. Amintirile constituie de fiecare dată un „sistem indepedent”, ale cărui elemente se susțin și se influențează reciproc, atît în individ, cît și în grup. De aceea pentru Halbwachs este importantă distincția dintre memoria individuală și cea colectivă, chiar dacă memoria individuală este și ea un fenomen social. Ea este individuală în sensul unei legături unice dintre memoria colectivă, ca loc al diferitelor memorii colective relativ la anumite grupe, și legătura specifică a fiecăreia (1985b, p. 127). În sens strict, individuale sînt numai senzațiile, nu amintirile. Căci „senzațiile sînt strîns legate de corpul nostru”, în timp ce amintirile își au în mod necesar originea „în gîndirea diferitelor grupuri, cu care ne solidarizăm”.

2. Figurile amintirii

Pe cît de abstractă este gîndirea, pe atît de concret procedează amintirea. Pentru a deveni obiecte ale memoriei, ideile trebuie să devină sensibile, să aibă loc o contopire indisolubilă între noțiuni și imagi-

¹⁷ „Uitarea se explică prin dispariția acestui cadru sau a unei părți din acesta, fie pentru că atenția noastră nu este în stare să se fixeze asupra acestuia, fie pentru că era orientată în altă direcție... Uitarea sau deformarea anumitor amintiri se explică și prin faptul că aceste cadre se modifică de la o perioadă la alta.” (1985a, 368) De aceea, nu doar amintirea, ci și uitarea este un fenomen social.

ne. „Pentru a se putea fixa în amintirea unui grup, un adevăr trebuie să se înfățișeze în forma concretă a unui eveniment, a unei persoane sau a unui loc.” (1941, 157) Reciproca este și ea valabilă: ca să poată trăi mai departe în amintirea grupului, evenimentul trebuie înnobilit cu sensul unui adevăr semnificativ. „Fiecare personalitate și fiecare fapt istoric, din momentul intrării în această memorie, este transpus într-o teorie, într-o noțiune, într-un simbol, primește un sens și devine un element al sistemului de idei al societății.” (1985a, 389 și urm.) Din această interrelaționare a noțiunilor și a experiențelor¹⁸ ia naștere ceea ce vrem să numim¹⁹ *figuri ale amintirii*. Specificitatea acestora poate fi determinată pe baza a trei caracteristici: referirea concretă la timp și spațiu, referirea concretă la un anumit grup și capacitatea de a fi reconstruită ca procedeu de sine stătător.

a) Legătura cu spațiul și cu timpul

Figurile amintirii se cer substanțializate printr-un anumit spațiu și actualizate într-un anumit timp, implică deci întotdeauna un spațiu și un timp concrete, chiar dacă nu întotdeauna în sens geografic sau istoric. Faptul că memoria colectivă are nevoie de o orientare concretă creează puncte de cristalizare. Conținuturile amintirii implică timp atât prin legarea de evenimente străvechi sau excepționale, cât și prin ritmul periodic al obiectului amintirii. Calendarul sărbătorilor, de exemplu, reflectă un *timp trăit* în mod colectiv, indiferent dacă este vorba, în funcție de apartenență, de anul civil sau religios, de cel al agricultorului sau al militarului. O ancorare corespunzătoare a amintirii este valabilă și pentru *spațiul trăit*. Ceea ce este casa pentru familie sînt satul și valea pentru colectivitățile rurale, orașele pentru cele burgheze, ținutul pentru

¹⁸ Pereche de noțiuni care ne amintește, bineînțeles, de „*Begriff*” și „*Anschauung*” la Kant.

¹⁹ Halbwachs însuși vorbește în acest context de „*Erinnerungsbildern*”, v. în special 1985a, 25 și următoarele; prin „figuri ale amintirii” înțelegem, spre deosebire de acestea, „*Erinnerungsbilder*” formate prin cultură, stringente socialmente și preferăm termenul „figură” în loc de „imagine”, pentru că el nu se referă numai la formarea iconică, ci, de exemplu, și la cea narativă.

organizațiile cu caracter local: cadrul spațial al amintirii, care fixează „patria”, chiar și, mai ales, *in absentia*. Spațiului aparține și lumea obiectelor dimprejurul eu-lui care țin de el, acel „*entourage matériel*” care îi servește ca sprijin și purtător al sinelui. Și această lume a obiectelor – ustensile, mobilier, încăperi, ordinea lor, care „ne oferă o imagine a permanenței și stabilității” (1985b, 130)²⁰ – este determinată de social: valoarea, prețul, semnificația lor simbolică și ca marcă a statutului social sînt fapte de natură socială (Appadurai, 1986). Această tendință spre localizare este valabilă pentru orice tip de comunitate. Fiecare grup care năzuiește să se consolideze ca atare tinde să-și creeze și să-și asigure situri, care nu reprezintă doar teatrul formelor de interacțiune, ci și simboluri ale identității lor și puncte de referință pentru amintirile lor. Amintirea are nevoie de locuri, tinde spre localizare.²¹ Halbwachs a ilustrat acest punct folosind ca exemplu „topografia legendară a Țării Sfinte”, o lucrare la care ne vom referi și în alt context. Grupul și spațiul intră într-un raport esențial, care continuă să existe chiar și atunci cînd grupul este despărțit de spațiul său, prin reproducerea simbolică a locurilor sfinte.

b) Legătura cu grupul

Memoria colectivă este strîns legată de purtătorii ei și nu poate fi transmisă pur și simplu altora. Din această cauză ea nu este concretă doar în ce privește spațiul și timpul, ci și în ce privește *identitatea*. Aceasta înseamnă că ea este congeneră exclusiv cu punctul de vedere al unui grup real, viu. Conceptele de spațiu și timp ale memoriei colective

²⁰ După Auguste Comte; cf. și termenul „*Außenhalt*” („sprijin venit din exterior”) folosit de Arnold Gehlen în: *Urmensch und Spätkultur* (1956, 25 și *passim*)

²¹ Cf. deja Cicero: „Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina.” (*De finibus* 5, 1-2: „O forță atît de puternică a amintirii este în locuri, încît nu fără motiv se derivă mnemotehnica de la ele”, după Cancik, Mohr, 1990, 312.) Aceste premise sînt dezvoltate de P. Nora într-o cuprinzătoare lucrare intitulată *Les lieux de mémoire* (1948), (1986), 1992.

sînt legate de formele de comunicare ale grupului respectiv, definite din punct de vedere afectiv și axiologic. În cadrul acestora, ea apare ca patrie și biografie, încărcată de sens și importantă pentru imaginea despre sine și pentru țelurile grupului. Figurile amintirii sînt „în același timp modele, exemple și un fel de parabole. În ele se exprimă atitudinea generală a grupului; ele nu reproduc doar trecutul acestuia, ci definesc și natura, caracteristicile și slăbiciunile sale” (1985a, 209 și urm.). Corelația dintre memoria colectivă, imaginea despre sine a grupului și funcția socială este ilustrată pentru Halbwachs de ierarhia sistemului feudal din Evul Mediu. Sistemul de steme și de titluri simbolizează pretenția de a dispune de drepturi și privilegii. Rangul unei familii este determinat în mare măsură „de ceea ce știe ea însăși și știu și alte familii despre trecutul ei” (1985a, 308). Aici a trebuit „să se apeleze la memoria societății pentru a găsi ascultarea care avea să fie reclamată ulterior pe baza utilității serviciilor prestate sau a competenței angajaților și funcționarilor” (1985a, 294).

Un grup social care se constituie ca o comunitate de amintiri își conservă trecutul în principal din două puncte de vedere: cel al specificității și cel al duratei. În ce privește imaginea despre sine a grupului, spre exterior se accentuează diferența, spre interior, aceasta este diminuată. În plus, grupul creează „o conștiință a identității sale în timp”, astfel că faptele rememorate sînt selectate și orientate mereu cu aplicare la corespondențe, similitudini și continuitate. În momentul în care un grup devine conștient că a suferit o schimbare decisivă, el încetează să existe ca grup, făcînd loc altuia. Deoarece însă orice grup năzuiește să dureze cît mai mult, el tinde și spre a escamota pe cît se poate transformările și spre a prezenta istoria ca o durată lipsită de modificări.

c) Reconstructivitatea

Intim legată de apartenența la grup este legată o altă caracteristică a memoriei colective, și anume reconstructivitatea. Prin aceasta înțelegem că nici o amintire a trecutului nu se poate păstra ca atare, ci că din el rămîne „ceea ce societatea poate reconstrui în fiecare epocă,

cu cadrul ei specific de referință” (1985 a, 390). Ca să-l cităm pe filozoful H. Blumenberg, „nu există fapte pure ale amintirii”.

Nicăieri nu se văd mai convingător originalitatea și multilateritatea gândirii lui Halbwachs decât în faptul că el, ca filozof și sociolog, și-a demonstrat această teză utilizând un material atât de îndepărtat, precum locurile sfinte ale creștinismului din Palestina. Topografia cristică este pură ficțiune. Locurile sfinte nu comemorează fapte certificate de martori din epocă, ci idei ale credinței, care au fost înrădăcinate în ele „post factum” (1941, 157). Memoria colectivă autentică, bazată pe contactul viu, a comunității ucenicilor, astăzi am spune: al mișcării lui Iisus (G. Theißen, 1977) ca o „*communauté affective*”, s-a limitat în selectivitatea tipică a implicării afective la discursurile, parabolele, enunțurile și învățăturile maestrului. Elaborarea biografică a imaginii amintirii începe abia mai târziu, după ce așteptarea apocalipsei anunțată ca iminentă s-a stins. De acum se impune ca discursurile rememorate să fie incluse în episoade biografice, să fie fixate în timp și spațiu. Neexistând locuri în care amintirea să se fi păstrat, ea a trebuit să fie corelată ulterior de cunoscători ai geografiei Galileii, cam prin anul 100 după Hristos, cu anumite locuri. O dată cu apariția lui Pavel, centrul de greutate al amintirii se deplasează din Galilea spre Ierusalim. „Amintiri autentice” din Ierusalim nu există, deoarece procesul și execuția lui Iisus s-au desfășurat în absența ucenicilor. Ierusalimul va ocupa poziția centrală după ce, o dată cu modificarea perspectivei teologice, viața lui Iisus trebuia reconstruită altfel, evenimentele decisive fiind acum patimile, de aceea toată acțiunea din Galilea este împinsă în fundal, ca o pregătire pentru ce avea să vină.

Noua idee, care s-a impus la Conciliul din Niceea, este mântuirea lumii prin jertfa lui Dumnezeu întrupat. Această idee capătă o configurație „memorabilă”, fiind reconstruită ca „figură a amintirii”, ca istoria pătimirii. Amintirea lui Iisus este reconstruită pornind de la cruce și înviere, iar Ierusalimul este construit ca spațiu comemorativ. Noua învățătură și noua amintire despre Iisus, în care aceasta este încorporată, se concretizează într-un „*système de localisation*”, care îi conferă spațiu în biserici, capele, locuri sfinte, table comemorative,

drumuri ale Crucii etc. Acesta va fi acoperit la rîndul său de sisteme de localizare ulterioare, în care își vor găsi expresia modificările doctrinei creștine.

Memoria procedează deci reconstructiv. Trecutul nu se poate păstra ca atare în memorie, ci este permanent reorganizat de către cadrul referențial, care se schimbă pe măsura înaintării în timp. Nici noul nu poate apărea altfel decît în forma trecutului reconstruit. Tradițiile pot fi înlocuite doar cu alte tradiții, trecutul cu alt trecut (1985a, 385). Societatea nu preia idei noi, pe care să le pună în locul trecutului ei, ci preia trecutul altor grupuri decît cele care erau dominante pînă în acel moment. „În acest sens, nu există nici o idee socială, care să nu fie totodată amintire a societății.” (1985a, 389) Amintirea colectivă operează din acest motiv în ambele direcții: înainte și înapoi. Amintirea nu reconstruiește doar trecutul, ci organizează și experiența prezentului și a viitorului. Ar fi deci un nonsens să opunem „principiului amintirii” un principiu numit „principiul speranței”: ambele se intercondiționează reciproc și nici unul nu este imaginabil fără celălalt (D. Ritschl, 1967).

3. *Memorie versus istorie*

Halbwachs este de părere că un grup își actualizează* trecutul într-o formă din care este eliminată orice schimbare. Aceasta ne face să ne gîndim la caracteristica acelor societăți pe care C. Lèvi-Strauss le-a numit „reci”.²² Într-adevăr, eludarea schimbărilor joacă un rol atît de important pentru memoria colectivă a lui Halbwachs încît el îi poate opune în mod pașal „istoria”, ca antonim. După Halbwachs, istoria procedează exact invers decît memoria colectivă. În timp ce aceasta din urmă privește doar asemănările și continuitatea, istoria se interesează

* Assmann folosește termenul husserlian „Appräsentation” (nota trad.).

²² Cf. Cl. Lèvi-Strauss 1973, 270; 1975, 39-42. În lumina acestei diferențe, asupra căreia vom reveni în alt context, se pune întrebarea dacă nu există și grupuri – societăți calde – care își formează conștiința propriilor schimbări, pe care să o combine cu imaginea despre sine.

doar de deosebiri și de rupturi. În timp ce memoria colectivă a grupului privește „din interior” și se străduiește să proiecteze o imagine a trecutului în care se recunosc toate fazele și care din acest motiv eludează schimbările profunde, „istoria”, la rândul ei, elimină din tabloul ei perioadele lipsite de evenimente, considerându-le intervale „vide”, și privește ca fapt istoric numai ceea ce semnalează, ca proces sau ca eveniment, schimbarea. În timp însă ce memoria grupului, după cum am amintit deja, accentuează – exact invers – diferențele dintre propria istorie cu specificitatea statuată astfel față de memoriile altor grupuri, istoria nivelează toate aceste diferențe și reorganizează faptele într-un spațiu istoric perfect omogen, în care nimic nu mai este unic, ci orice este comparabil cu orice, fiecare eveniment se leagă de altul și toate sînt la fel de importante și de semnificative.²³ Aceasta pentru că, deși există multe memorii colective, există numai o singură istorie, care s-a lepădat de orice legătură cu un anumit grup, o anumită identitate, un punct de referință specific, și care reconstruiește trecutul într-un tablou „desprins de orice identitate”, în care, așa cum spune Ranke, ne aflăm „în imediata vecinătate a lui Dumnezeu”, fiind „independent de orice opinie a vreunui grup”, care s-ar materializa întotdeauna într-o partinitate specifică propriului profil. Istoricul, situat, dimpotrivă, deasupra oricăror loialități și implicări, „tinde spre obiectivitate și nepărtinire” (1985b, 74).²⁴

²³ Halbwachs, 1950, 75: „Malgré la variété des lieux et de temps, l'histoire réduit les événements à des termes apparemment comparables, ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelque thèmes.”

²⁴ Este evident că Halbwachs susține aici un concept pozitivist, de care istoriologia modernă s-a distanțat de mult. Orice istorie poartă amprenta epocii ei, a intereselor istoricului și a celor care au comandat-o. De aceea diferența dintre „memorie” și „istorie” (în sensul de istoriografie) operată de Halbwachs nu mai poate fi susținută astăzi, cînd istoriografia trebuie considerată mai degrabă ca o formă specială a memoriei sociale, așa cum a propus P. Burke în „Geschichte als soziales Gedächtnis”, în: A. Assmann, D. Harth 1991, 289 și urm. În acest mod însă se pierde o categorie importantă: neutralitatea istoriografiei științifice. În ciuda oricăror influențe șinind de

De aceea, pentru Halbwachs istoria nu este memorie, fiindcă nu există o memorie universală, există doar memorii colective, specifice unor grupuri, deci „intrinseci identității”: „Fiecare memorie colectivă are ca purtător un grup limitat în spațiu și timp. Totalitatea evenimentelor poate fi concentrată într-un singur tablou numai cu condiția ca ele să fie desprinse de memoria grupului care a conservat amintirea, ca să se desfășoare toate legăturile prin care ele sînt legate de viața spirituală a mediului social în care au avut loc, ca din ele să nu mai rămînă nimic altceva decît schema cronologică și spațială.” (1985b, 75)

De o parte stă o pluralitate de istorii, în care tot atîtea grupuri își plasează amintirile și imaginea despre sine, de cealaltă se află o istorie în care istoricii plasează faptele extrase din multe istorii. Dar aceste fapte sînt pure abstracții, care nu spun nimic nimănui, de care nimeni nu-și amintește, purificate de orice raportare cu identitatea și cu amintirea. Abstract este în primul rînd timpul în care istoria își înscrie datele. Timpul istoric este o „*durée artificielle*”, care nu este trăită și rememorată de nici un grup ca „*durée*”. Din acest motiv, pentru Halbwachs, timpul istoric este situat în afara realității, este un artefact care nu are nici o funcție, desprins de legăturile, de condiționările impuse de viață, de viața socială concretă în ce privește spațiul și timpul.

Răpportul dintre memorie și istorie este, în concepția lui Halbwachs, un raport de succesiune. Acolo unde trecutul nu mai este amintit, ceea ce înseamnă că nu mai este trăit, începe istoria. „Istoria începe în general abia în punctul în care încetează tradiția și în care memoria socială se dizolvă.” Domeniul istoricului începe acolo unde trecutul nu mai este „locuit”, adică acolo unde el nu mai este solicitat de memoria colectivă a unor grupuri în viață. „Trecutul propriu-zis reprezintă pentru istorie ceea ce nu mai este inclus în domeniul pînă la

epocă sau de anumite interese, există, de la Herodot încoace, o preocupare pentru trecut din „curiozitate teoretică” și din pura dorință de cunoaștere, care se deosebește clar de formele pe care le-am numit cultura amintirii și care sînt întotdeauna proprii grupului care își amintește. Istoria științifică face astfel parte, în sensul distincției de mai jos, dintre formele amintirii „reci”.

care ajunge gîndirea grupurilor actuale. Se pare că istoria trebuie să aștepte pînă ce vor dispărea vechile grupuri, pînă cînd gîndurile și memoria lor se vor fi șters, pentru ca să se poată ocupa de trecut, să stabilească imaginea și succesiunea faptelor pe care ea singură este în stare să le păstreze.” (1985b, 103)²⁵

După Halbwachs, memoria colectivă este strict delimitată nu doar față de istorie, ci și față de orice formă organizată și obiectivată de amintire, subsumată de el termenului „tradiție”. Pentru el, tradiția nu este o formă, ci o deformare a amintirii. Acesta este punctul în care nu-l mai putem urma pe Halbwachs. Trecerile dintre „*mémoire*” și „*tradition*” pot fi atît de instabile, încît ni se pare că nu are sens să introducem aici o distincție conceptuală prea strictă. Din acest motiv folosim termenul de memorie (colectivă) ca o noțiune supraordonată, în sfera căreia distingem memoria „comunicativă” de cea „culturală”. Această distincție se va face în capitolul al doilea, unde vom reveni și la conceptul de tradiție la Halbwachs.

4. Rezumat

Este o oarecare ironie a sorții că teoreticianul memoriei sociale a fost uitat aproape cu desăvîrșire.²⁶ Chiar dacă numele lui Halbwachs a devenit între timp ceva mai cunoscut, acest lucru nu este nicidecum valabil pentru opera sa. Faptul că acordăm gîndirii sale un loc atît de important nu înseamnă că nu-i vedem și anumite slăbiciuni, devenite mai clare în retrospectivă. Îi lipsește, de exemplu, acuitatea conceptuală

²⁵ Exact pentru a defini această așteptare necesară, istoricul Ernst Nolte spune că trecutul „nu vrea să treacă”. Punctul nevralgic pe care l-a atins Nolte în așa-numita ceartă a istoricilor privește confundarea permanentă a sferelor memoriei și istoriei.

²⁶ Între timp – propoziția aceasta a fost scrisă în septembrie 1986 – a apărut o lucrare dedicată exclusiv teoriei memoriei a lui M. Halbwachs (G. Namer, 1987).

care să permită preluarea cu adevărat a impulsurilor sale.²⁷ În afară de aceasta, astăzi sîntem uimiți că el nu urmărește sistematic și nici nu amintește în vreun context importanța scrierii pentru condensarea amintirii colective. Halbwachs este vrăjit mai degrabă de formulele mitice ale lui Bergson, de termeni ca „viață” și „realitate”. Ceea ce l-a fascinat pe el (ca și pe mulți dintre contemporanii lui) a fost o sociologie care încerca să dea de urma secretului privind corelația dintre un „*temps vécu*” (în opoziție cu „*temps conçu*”) și o „*durée artificielle*”.

Toate acestea ne fac, desigur, să ne gîndim la Nietzsche și cu atît mai surprinzător este faptul că numele acesta abia dacă apare la Halbwachs (în cu totul alt context, în 1985a, 297). Spre deosebire de Nietzsche, Halbwachs nu este un critic al culturii. El nu denunță automat tot ce depășește formatul corelațiilor organice ca artefact inutil sau dușman vieții. Interesul său rămîne analitic. De structurile fundamentale ale amintirii colective se interesează în primul rînd ca psihosociolog. Descoperirea epocală a memoriei colective se bazează pe punerea la un loc a memoriei și a grupului. Halbwachs ilustrează cu diferite exemple legătura indisolubilă dintre amintirea grupului și identitatea grupului. (Termenul *identitate* apare rar la el, cel de „*Wir-Identität*”, formulat de Georges Gurvitch, cel mai apropiat coleg al lui Halbwachs din deceniile al patrulea și al cincelea, chiar deloc. Fenomenul este totuși omniprezent.)

Ca psihosociolog, Halbwachs s-a oprit la granița grupului, fără a lua în calcul extinderea teoriei sale a memoriei în direcția teoriei culturii. Perspectiva evoluției culturale rămîne de asemenea în afara sferei lui de preocupări. Totuși structurile de bază elaborate de el sînt funda-

²⁷ Acest lucru este valabil mai ales cu privire la tratarea religiei în capitolul VI din 1985a, unde se merge spre teza după care religia ca atare, deci *oricare* religie, ar fi o formă de amintire instituționalizată, „preocupată să păstreze în timp amintirea unui timp de mult trecut, neatinsă și fără nici un adăuș din partea unor amintiri mai noi” (1985a, 261). Exact în acest punct devine inevitabilă distincția dintre diferitele tipuri de religii. De aceea nu vom discuta aici reflecțiile din 1985a în legătură cu teoria religiei.

mentale și pentru analiza culturii, fiind în mare parte aplicabile la mecanismele transmiterii culturii în general. Bineînțeles că pentru aceasta, trecerea de la amintirea trăită, comunicată, la cea instituționalizată, comemorată, va trebui conturată mai clar și va trebui să se insiste în mod explicit în primul rând asupra cuceririi revoluționare reprezentată de scriere.

Este probabil că Halbwachs ar fi resimțit trecerea spre cultură ca un sistem extrem de complex, cuprinzând atâtea memorii și atâtea grupuri, ca o aventurare în domeniul metaforic. Este posibil și ca el să fi rezervat pentru mai târziu extinderea cercetărilor social-psihologice spre tărîmul teoriei culturii. Să nu uităm că proiectul său a rămas la stadiul de fragment, că principala sa lucrare a fost editată postum de fiica sa, Jeanne Alexandre, și că studiul despre topografia legendară a Țării Sfinte, unde se profilează o asemenea extindere, este ultima sa lucrare în acest cadru.

Ceea ce i s-a reproșat lui Halbwachs este folosirea conceptului „memorie” pentru fenomene social-psihologice, respins ca o „metaforică individuală” inacceptabilă. Acest concept n-ar face decît să ascundă „modul specific în care trecutul există în cultura și comunicarea umană”²⁸. Dar pentru Halbwachs, conceptul de memorie colectivă *nu* este o metaforă, căci el caută să dovedească tocmai caracterul de fenomen social al amintirilor individuale. Faptul că numai indivizii pot avea memorie, grație înzestrării lor neuronale, nu modifică cu nimic dependența acestei memorii individuale de „cadrul” social. Nu se poate confunda această noțiune de „colectiv” cu teoriile despre un subconștient colectiv, ceva în genul teoriei arhetipurilor a lui Jung, diametral opuse teoriei memoriei a lui Halbwachs. Pentru Jung, această memorie colectivă este 1) transmisibilă biologic și 2) o „*mémoire involontaire*”, care se manifestă, de exemplu, prin vise, în timp ce Halbwachs rămîne în domeniul a ceea ce se poate transmite prin comunicare, nu prin ereditate, în domeniul „*mémoire volontaire*”. Nu extinderea social-constructivistă, ci, din contră, limitarea individual-psihologică a conceptului de memorie maschează în ochii noștri formele specifice ale

²⁸ H. Cancik, H. Mohr, 1990, 311.

reactualizării comunicative și culturale a trecutului. Grupurile „locuiesc” în trecutul lor, la fel ca indivizii, și construiesc din trecut elemente ale imaginii despre sine. Cupe, diplome și medalii împodobesc atît încăperile cluburilor sportive, cît și vitrina unui sportiv, și nu are sens să numim cea dintîi situație „tradiție” și pe a doua, „memorie”.

Ceea ce vrem să preluăm de la Halbwachs este o concepție asupra trecutului, pe care am putea-o numi „social-constructivistă”. Ceea ce au arătat P. L. Berger și Th. Luckmann cu privire la realitate ca întreg afirmase Halbwachs, cu patruzeci de ani înainte, cu privire la trecut: trecutul este o construcție socială, ale cărei caracteristici rezultă din necesitățile și din cadrul de referință ale fiecărui prezent. Trecutul nu este un dat natural, ci o creație culturală.

II. Formele amintirii colective.

Memoria comunicativă și memoria culturală

1. „The Floating Gap”: două modi memorandi

În cartea sa *Oral Tradition as History*²⁹, apărută în 1985, etnologul Jan Vansina descrie un fenomen pe cît de ciudat, pe atît de tipic pentru amintirea istorică nescrisă.

„Relatările despre origini ale grupurilor sau ale indivizilor sînt întotdeauna manifestări ale aceluiași proces [și anume ale «procesului dinamic al transmiterii orale», notă J. A.] în stadii diferite. Dacă vom considera întregul corpus al tuturor acestor relatări, vom constata cu regularitate o împărțire în trei părți. Pentru trecutul apropiat există un bogat material informativ, care se rarefiază mereu, pe măsură ce înaintăm în trecut. În perioada anterioară dăm fie de o fractură, fie de unul sau două nume rostite cu jumătate de gură. Aici începe un gol, pe

²⁹ Apărută inițial în 1961, sub titlul *De la tradion orale*; versiunea engleză, London, 1965.

care eu îl numesc «*the floating gap*». În schimb, pentru perioadele și mai vechi, dăm iarăși de o bogăție de material referitoare la origini. De multe ori, membrii comunității respective nu sînt conștienți de existența acestui gol, dar pentru cercetători el este evident. Uneori, în special în genealogii, trecutul apropiat și epoca originară se întîlnesc în cadrul unei singure generații. (...) Conștiința istorică operează numai pe două planuri: epoca originară și trecutul cel mai recent. Deoarece linia despărțitoare dintre aceste două planuri se deplasează o dată cu succesiunea generațiilor, am numit golul care se cascadează între aceste două planuri «*the floating gap*». Pentru Tio, în Congo, în 1880, golul se situa la 1800, în 1960 el se deplasase la 1880.³⁰

„Golul migrator” despre care vorbește Vansina este binecunoscut tuturor istoricilor care au de-a face cu materiale transmise preponderent pe cale orală.³¹ Este vorba aici de fenomenul „*dark age*”, cunoscut mai ales din tradiția greacă antică. Mitologia grecească proiectează o lumină puternică, deși nu în sens strict istoriografic, asupra epocii eroice a culturii miceniene, numită de arheologi „epoca eladică tîrzie”. Istoriografia grecească din perioada clasică merge exact pînă la 80-100 de ani înapoi, interval pe care Vansina îl numește „*recent past*” și care poate fi receptat de o memorie contemporană prin experiență și din auzite. Herodot își începe scrierea de la Kroisos, „bărbatul despre care știu cu siguranță că el a început cu dușmănia împotriva elenilor”, marcînd astfel exact orizontul amintirii certificat de contemporanii săi.³² Între aceste două epoci se cascadează acel „*floating gap*” pe care arheologii îl numesc „*dark age*” și care poate fi delimitat prin urmele găsite de aceștia între secolele 1100 și 800. Noțiunea de „*dark age*” a fost impusă din perspectiva cercetătorilor. Pentru noi este însă mai importantă, cînd ne referim la „memorie”, perspectiva internă a societăților respective, distincție care pentru Vansina joacă un rol secundar.

³⁰ J. Vansina, 1985, 23 și urm.

³¹ J. v. Ungern-Sternberg, H. Reinau, 1988; în special M. Schuster, „Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift”, 57-71.

³² Pentru această informație îi mulțumesc lui T. Hölscher.

Se vede că în domeniul care ne interesează nu poate fi vorba de un gol, fie el fix sau mișcător. În memoria culturală a grupului, cele două niveluri ale trecutului sînt mai degrabă strîns sudate. Nicăieri acest lucru nu se arată mai clar decît în cea mai tipică și mai veche formă de mnemotehnică culturală, genealogia, la care trimite și Vansina. Istoricul Antichității Fritz Schachermeyr a cercetat în ultima sa operă, *Die griechische Rückerinnerung* (1984), genealogiile vechilor familii aristocrate din Grecia și a dat de aceleași structuri³³ pe care le-a găsit Vansina în societățile tribale africane sau din alte regiuni. În mod similar se pronunță Keith Thomas cu privire la Anglia de la începutul epocii moderne. „Numeroase genealogii sar direct de la străbunii mitici în epoca modernă, fiind, după cum s-a exprimat un anticar, precum un cap cu picioare, dar fără corp, două capete fără mijloc.”³⁴ Genealogia este o formă de a depăși ruptura dintre prezent și timpul original și de a legitima o ordine actuală, prezentînd-o într-o legătură neîntreruptă cu o origine. Aceasta nu înseamnă însă că între cele două epoci transmise în acest mod nu ar exista o deosebire categorială. Ambele registre ale trecutului, cele două capete fără mijloc, corespund la două cadre de memorie care se disting unul de altul în puncte esențiale. Le vom numi *memoria comunicativă* și *memoria culturală*.³⁵

Memoria comunicativă cuprinde amintirile referitoare la trecutul recent. Sînt amintirile pe care individul le împărtășește cu contemporanii săi. Cazul tipic este memoria generației. Această memorie ia naștere în cadrul unei generații și dispăre o dată cu ea, mai exact spus, o dată cu purtătorii ei. Atunci cînd aceștia mor, ea face loc unei noi memorii. Intervalul reprezentat doar de experiențe comunicate și prezentate ca sigure corespunde cu cele 3-4 generații care în Biblie

³³ Genealogiile cuprind de regulă 10-15 generații. Ele încep cu binecunoscutele nume ale eroilor, transmise prin legende, care nu sînt istorice, ci mitologice, și se încheie cu numele documentate istoric ale persoanelor din ultimele 2-4 generații. Spațiul dintre acestea este umplut cu nume fanteziste, pentru durata sa existînd, se vede, anumite reguli.

³⁴ K. Thomas, 1988, p. 21. Această indicație i-o datorez Aleidei Assmann.

³⁵ Referitor la această distincție cf. A. și J. Assmann (1988) și J. Assmann (1988).

trebuie să ispășească o vină. Romanii au creat pentru aceasta termenul *saeculum*, limita pînă la care trăiește ultimul supraviețuitor (și purtător al amintirii specifice) dintr-o generație. În descrierea anului 22, Tacitus înregistrează moartea ultimului martor care mai apucase Republica.³⁶ Jumătatea duratei critice de 80 de ani, la 40, pare să constituie un prag critic. La aceasta ne vom referi mai amănunțit în capitolul V, în legătură cu Deuteronomul. De la patruzeci de ani, martorii contemporani, care au apucat ca adulți un eveniment important, încep să treacă de la viața profesională, orientată mai degrabă spre viitor, la o vîrstă în care amintirea începe să predomină și, o dată cu ea, dorința de a fixa și a da mai departe. În această situație a ajuns de vreo zece ani generația pentru care persecutarea și lichidarea evreilor de către Hitler constituie o traumatică experiență personală. Ceea ce astăzi este încă amintire vie, va putea fi transmis mîine numai prin medii. Această trecere se exprimă deja acum într-o avalanșă de scrieri ale celor afectați de istorie, cît și în intensificarea activității de colecționare a arhivarilor. Și aici, cei patruzeci de ani la care se referă Deuteronomul marchează o cezură importantă. Exact la patruzeci de ani de la terminarea războiului, pe 8 mai 1985, Richard von Weizsäcker [președintele R. F. Germania, nota trad.], prin discursul comemorativ ținut în fața Parlamentului, a pus în mișcare procesul de rememorare care avea să ducă peste un an la criza devenită cunoscută sub numele de „cearta istoricilor”.

Acest orizont de experiență nemijlocită reprezintă în ultima vreme obiectul unei ramuri a cercetării istorice numită „*oral history*”, bazată nu pe obișnuitele mărturii scrise, de care se folosește istoricul, ci exclusiv pe amintiri recoltate în dialoguri orale. Imaginea istorică ce se constituie din aceste amintiri și povestiri este o „istorie a cotidianului”, o „istorie de jos”. Toate cercetările de „*oral history*” confirmă faptul că și în societățile literare amintirea nu ajunge mai mult decît cu 80 de ani în urmă. După aceea urmează, separate printr-un „*floating gap*”, în locul miturilor originare, datele oferite de manualele școlare și de monumente, adică ceea ce se transmite în mod oficial.

³⁶ Tacitus, *Annales* III 75; v. Cancik-Lindemaier, H. Cancik, 1987, 175.

Este vorba aici de două modalități de a-ți aminti, de două funcții ale amintirii și ale trecutului – „*uses of the past*” –, pe care trebuie să le distingem deocamdată cu mare grijă, deși, în realitatea unei culturi istorice, ele se întrepătrund pe multiple planuri. Memoria colectivă funcționează în două moduri: în modul *amintirii fondatoare*, care se referă la origini, și în modul *amintirii biografice*, cu referire la experiențe proprii și la condițiile cadru ale acestora – la „*recent past*”. Modul amintirii fondatoare operează întotdeauna – inclusiv în societățile în care nu se scrie – cu obiectivări fixe, de natură lingvistică sau non-lingvistică: sub formă de ritualuri, dansuri, mituri, modele, veșminte, podoabe, tatuaje, drumuri, picturi, peisaje etc., tot felul de sisteme de semne, care, datorită funcției lor mnemotehnice, pot fi puse în legătură cu conceptul global de „memorie”. În schimb, modul amintirii biografice se bazează întotdeauna pe interacțiune socială, inclusiv în societățile literare. Amintirea fondatoare are mai mult din întemeiere decât din creșterea naturală (și, prin ancorarea ei în forme fixe, este totodată implantată artificial); cu amintirea biografică, lucrurile stau exact invers. Memoria culturală, spre deosebire de cea comunicativă, este obiectul mnemotehnicii instituționalizate.

Memoria *culturală* se orientează spre puncte fixe din trecut. Trecutul nu se poate conserva ca atare nici în memoria culturală, ci coagulându-se în figuri simbolice de care se fixează amintirea. Poveștile strămoșilor, exodul, rătăcirea prin pustiu, luarea în stăpânire a Pământului făgăduit, exilul sînt astfel de figuri ale amintirii, care se comemorează liturgic de sărbători și care iluminează prezentul. Miturile sînt și ele figuri ale amintirii. Deosebirea dintre mit și istorie devine, aici irelevantă. Pentru memoria culturală nu contează istoria factică, ci istoria rementorată. S-ar putea spune că, în memoria culturală, istoria factică este transformată în istorie memorată și, deci, în mit. Mitul este o istorie fondatoare, o istorie care se povestește pentru a ilumina prezentul din perspectiva originii. Ieșirea din robia egipteană este, independent de problema veridicității, mitul întemeierii Israelului, astfel este serbat el de Pesah și astfel face parte din memoria culturală a poporului evreu. În procesul amintirii, istoria devine mit. Aceasta nu

înseamnă că ea devine falsă, ci dimpotrivă, ea devine abia acum realitate, în sensul de forță permanentă, normativă și formativă.

Aceste exemple au arătat că memoria culturală are o componentă sacrală. Figurile amintirii au un sens religios, iar reactualizarea lor are adesea un caracter festiv. Sărbătoarea servește – pe lângă altele – și la rememorarea fondatoare a unui trecut. Identitatea grupului care rememorează se întemeiază prin referirea la trecut. Grupul își asigură identitatea, amintindu-și istoria și rememorînd figurile amintirii fondatoare. Aceasta nu este identitatea de zi cu zi. Identitățile colective au ceva festiv, sărbătorec. Ele sînt, ca să spunem așa, ceva peste „mărima naturală”, depășesc orizontul cotidianului și constituie obiectul unei comunicări ceremoniale, diferită de cea cotidiană. Această notă ceremonială a comunicării este ea însăși deja o formalizare ce se continuă în formalizarea amintirii, coagulată sub formă de texte, dansuri, imagini și ritualuri. Polaritatea dintre memoria comunicativă și cea culturală ar putea fi deci echivalată cu cea dintre cotidian și sărbătoare, am putea vorbi de memoria de fiecare zi și memoria de sărbătoare. Nu vrem însă să mergem atît de departe. Asupra relației dintre memoria culturală și sacru vom mai reveni.

Polaritatea dintre memoria comunicativă și cea culturală se exprimă și sociologic în ceea ce numim *Partizipationsstruktur*. Structura participării este la fel de diferită, pentru cele două forme ale amintirii colective, ca și structurile lor temporale. Participarea grupului la memoria comunicativă este întotdeauna difuză. Deși unii știu mai mult, iar alții mai puțin, deși memoria bătrînilor merge mai adînc decît cea a tinerilor, nu există totuși specialiști și experți ai tradițiilor informale, chiar dacă unii își amintesc mai multe și mai exact decît alții. Cunoașterea despre care este vorba aici se obține pe măsură ce înveți să vorbești și să participi la comunicarea cotidiană. Aici fiecare trece drept competent.

Spre deosebire de participarea difuză a grupului la memoria comunicativă, participarea la memoria culturală este întotdeauna diferențiată. Acest lucru este valabil și pentru societățile care nu cunosc scrierea, și pentru cele egalitare. Inițial, poezii erau cei care aveau menirea să întrețină memoria grupului. În societățile în care oralitatea

este încă importantă, funcția aceasta îi revine *griot*-ului. Unul dintre aceștia, sengalezul Lamine Konte, a descris rolul *griot*-ului după cum urmează:³⁷

„Pe vremea cînd practic nicăieri în Africa nu se scria, sarcina de a-și aminti și a povesti mai departe istoria a trebuit să fie încredințată unui anumit grup social. Se considera că transmiterea are nevoie de un acompaniament muzical, de aceea transmiterea orală li s-a încredințat *griot*-ilor sau cîntăreților improvizatori, clasei muzicanților. Așa au ajuns aceștia păstrătorii amintirilor comune ale popoarelor africane. Acești *griot* sînt și poeți, actori, dansatori și mimi, făcînd uz de toate aceste meșteșuguri în expunerile lor.” (*Unesco-Kurier* 8, 1985, p. 7)

Memoria culturală are întotdeauna purtători speciali. Printre aceștia găsim șamanii, barzii, griofii, precum și preoții, învățătorii, artiștii, scribii, învățații, mandarinii și pe toți cei acreditați cu cunoașterea. Caracterului extra-cotidian al sensului păstrat de memoria culturală îi corespunde poziția cumva deosebită a purtătorii ei specializați, eliberați cumva de obligațiile zilnice. În societățile lipsite de scriere, specializarea purtătorilor memoriei depinde de exigențele ce li se impun. Cel mai mult se cere de la cei care trebuie să reproducă totul, cuvînt cu cuvînt. Memoria umană devine aici un „stocator de date” în sensul unei forme care precedă scrierea. Este cazul tipic al ritualurilor. Este știut că ritualul trebuie să se conformeze strict unei „prescripții”, chiar dacă această prescripție nu este fixată în scris. *Rigvedele* sînt cel mai cunoscut exemplu de cunoaștere rituală. Poziția conducătoare a specialistului memoriei corespunde cerințelor la adresa memoriei, cantitativ și calitativ. În sistemul de caste din India, brahmanii se situează deasupra nobililor kșatriya, care fac parte din casta conducătoare. În Rwanda, textele reprezentînd cele 18 rituale regale sînt învățate pe dinafară de specialiști, cei mai înalți demnitari din regat. Greșelile pot atrage chiar pedeapsa cu moartea. Trei dintre

³⁷ În legătură cu funcția *griot*-ului în Africa, cf. și C. Klaffke, „Mit jedem Greis stirbt eine Bibliothek”, în: A. și J. Assmann, 1983, 222-230; P. Mbunwe-Samba, 1989.

acești demnitari cunosc textul complet al celor 18 ritualuri și împărtășesc chiar sacralitatea cu domnitorul (Ph. Borgeaud, 1988, 13).

Participarea la memoria culturală nu este difuză și în alt sens. Spre deosebire de memoria comunicativă, cea culturală nu se răspîndește de la sine, ci necesită o îndrumare atentă. Datorită acestui fapt ia naștere un control al difuzării, care are, pe de-o parte, datoria de a participa, pe de altă parte, dreptul de a bloca participarea. În jurul memoriei culturale se trasează întotdeauna granițe mai mult sau mai puțin stricte. În timp ce unii trebuie să facă dovada competenței (sau apartenenței?) prin examene (ca de exemplu în China clasică) sau prin stăpînirea formelor de comunicare cerute (cunoașterea limbii grecești în lumea elenistică, a limbii franceze în Europa secolului al XVIII-lea, pînă la capacitatea de a reproduce operele lui Wagner pe pianul de acasă și de a cunoaște *Citatenschatzes des deutschen Volkes** în secolul al XIX-lea), alții sînt excluși de la această cunoaștere. În lumea iudaică și în Grecia antică, de exemplu, excluse erau femeile; în perioada de înflorire a *Bildungsbürgertum* (burghezia cultivată), păturile sociale inferioare.

Polarității amintirii colective îi corespund deci în dimensiunea temporală polaritatea dintre festiv și cotidian, iar în dimensiunea socială cea dintre elita știutoare, formată din specialiștii memoriei culturale, și restul grupului. Cum trebuie să ne imaginăm această polaritate a amintirii? Ca două sisteme independente unul de celălalt care coexistă – la fel ca limba literară și limba uzuală – și se delimitează unul de celălalt, sau cum a propus Wolfgang Raible, ca poli situați la capetele unei scale negradate? Probabil că răspunsul la această întrebare este diferit de la caz la caz. Fără îndoială, există culturi în care amintirea culturală se delimitează strict de memoria comunicativă, încît se poate vorbi de-a dreptul de „bi-culturalitate”. În această categorie ar intra cumva Egiptul antic (J. Assmann, 1991). Altor societăți, între care și societatea noastră, li se potrivește mai degrabă modelul scalar. Nici opoziția dintre limba literară și cea uzuală nu este cristalizată întotdeauna și peste tot în forma diglosiei pure; și aici, în multe cazuri,

* Tezaurul de citate al poporului german (n. trad.).

polaritatea poate fi reprezentată mai bine prin polii extremi de pe o scală. În plus, totuși, există un anumit grad de diferențiere internă între cele două tipuri de amintire, prin asocierea cu caracterul festiv și sacral, care nu au o opoziție polară definită printr-o scală. Ținând seama de această rezervă, vrem să ne însușim modelul scalar și să sintetizăm polii după cum urmează:

	Memoria comunicativă	Memoria culturală
Conținutul	Experiențe istorice în cadrul biografiei individuale	Povești mitice despre origine, evenimente dintr-un trecut absolut
Forme	Informal, puțin fixat, natural, luînd naștere prin interacțiune, în viața de toate zilele	Impus, grad înalt de formalizare, comunicație ceremonială, sărbătoare
Medii	Amintiri vii în memoria organică, din experiență și din auzite	Concretizare, codificare sau punere simbolică în scenă, tradițională în cuvinte, imagini, dans etc.
Structura temporală	80-100 de ani, orizont temporal care se deplasează o dată cu 3-4 generații	Trecut absolut dintr-o epocă mitică
Purtători	Nespecifici, martorii contemporani ai unei comunități de amintiri	Purtători ai tradiției specializați

2. Ritul și sărbătoarea ca forme primare de organizare a memoriei culturale

Fără posibilitatea înregistrării prin scris, cunoașterea care statuează identitatea grupului nu are alt sediu decît memoria umană. Trei condiții trebuie să fie îndeplinite pentru a putea genera impulsurile normative și formative, cu funcție unificatoare și regulativă: stocare, apelare, comunicare, sau: formă poetică, punere rituală în scenă și participare colectivă. Faptul că fixarea în formă poetică are în primul rînd un scop mnemotehnic, de a păstra cunoașterea identitară într-o

durabila

formă perenă, se poate presupune cunoscut.³⁸ La fel de familiar ne este astăzi faptul că această cunoaștere obișnuiește să fie prezentată în forma unei înscenări multimediale, prin care textul este indisolubil legat de voce, corp, mimică, gesturi, dans, ritm și acțiuni cultice.³⁹ Ceea ce ne interesează aici în primul rând este cel de al treilea punct: forma de participare. Cum ia grupul parte la memoria culturală, care pe această treaptă este cultivată deja de specialiști (barzi, șamani, grioși)? Răspunsul sună astfel: prin faptul că oamenii se adună la un loc și că sînt prezenți. În culturile lipsite de scriere, participarea la memoria culturală nu este posibilă altfel decît prin prezența nemijlocită. Pentru asemenea adunări era nevoie de anumite ocazii: sărbătorile. Sărbătorile și ritualurile prilejuiesc prin regularitatea lor participarea și transmiterea cunoașterii care asigură identitatea culturală. Repetarea virtuală asigură coerența grupului în spațiu și timp. Sărbătorile, ca formă primară de organizare a memoriei culturale, împart timpul societăților iliterate în timp cotidian și timp festiv. În timpul festiv sau „de vis” al marilor reuniuni, orizontul se lărgeste la dimensiuni cosmice, pînă la timpul creației, al începuturilor și al marilor transformări pe care le-a suferit lumea în acel timp. Ritualurile și miturile parafrazează sensul realității. Respectarea lor strictă, păstrarea și ducerea mai departe menține – pe lângă identitatea grupului – lumea în mișcare.

Memoria culturală extinde sau completează lumea obișnuită cu dimensiunea negațiilor și potențialităților și vindecă astfel limitările de care suferim în viața de toate zilele. Prin memoria culturală, viața omului capătă o bidimensionalitate sau bi-temporalitate care se mențin de-a lungul întregii evoluții culturale. În societățile iliterate, cel mai clar se întrevede bi-temporalitatea culturală: în deosebirea dintre viața de toate zilele și sărbătoare, dintre comunicarea obișnuită și cea ceremonială. Antichitatea a interpretat funcția sărbătorii și a muzelor ca o acțiune care ne vindecă de cotidian. În *Legile*, Platon descrie cum formația copilului și a tînărului se pierde mai tîrziu, prin muncă și de grijile zilnice. „Dar atunci, zeii, de milă cu mult chinuitul neam

³⁸ Cf. și E. Havelock, 1963, care vorbește despre „*preserved communication*”.

³⁹ Cf., de exemplu, P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, 1983.

omenesc, ne-au impus pauze și odihnă de osteneală. Aceasta este succesiunea sărbătorilor religioase. Și de aceea ei le-au dat oamenilor muzele și pe dirijorul lor, Apollo, împreună cu Dionysos, ca oaspeți de sărbători, pentru ca să repună în ordine vechile lor obiceiuri împămîntenite.”⁴⁰

Sărbătoarea iluminează fundalul existenței noastre, umbrit de cotidian, și zeii înșiși reîmprospătează vechea ordine, devenită obișnuință și uitată. Acest citat din Platon ne arată însă clar că nu există două ordini, una a sărbătorii și alta de fiecare zi, o ordine a sacrului și una a profanului, care ar coexista, independent una de alta. Dimpotrivă, există dintotdeauna o singură ordine, care este festivă și sfântă și care ne orientează în viața de fiecare zi. Funcția originară a sărbătorilor constă în a marca unități de timp, nu în a opune „timpului obișnuit” un alt timp, un „timp sfânt”. Structurînd în mod ritmic cursul timpului, ele stabilesc o cronologie generală, în care își găsește locul și viața de fiecare zi. Cel mai bun exemplu pentru această nediferențiere dintre ordinea sacră și cea profană este imaginea australiană a spiritelor strămoșilor, ale căror preumblare și lucrare pe pămînt oferă modele pentru *toate* activitățile omenești reglementate, de la ritual pînă la legarea șireturilor. Abia pe o treaptă mai avansată de cultură, atunci cînd rutinele cotidiene s-au diferențiat formîndu-și o ordine proprie, sărbătoarea devine locul unei ordini, al unui timp și al unei amintiri specifice.⁴¹

Am văzut că distincția dintre memoria comunicativă și cea culturală este corelată cu cea dintre viața de toate zilele și sărbătoare, dintre profan și sacru, dintre efemer și fundamental, întemeietor, dintre particular și general, și că această deosebire însăși are o istorie. Memoria culturală este un organ al amintirii lucrurilor extraordinare. Deosebirea principală față de memoria comunicativă este caracterul elaborat și caracterul ceremonial al ocaziilor. Ne vom referi numai la astfel de *forme* ale amintirii culturale. Memoria culturală se fixează de

⁴⁰ Platon, *Leg.* 653 d, după traducerea [în germană] a lui E. Eyth, Heidelberg, 1982, 253 și urm.

⁴¹ Pentru o expunere mai amănunțită, v. J. Assmann, 1991a.

obiectivări în care sensul este concentrat în forme fixe. Ne putem imagina cel mai bine structura polară a memoriei colective, folosind metafora lichidului și a solidului.⁴² Memoria culturală se referă la solid. Nu atât curentul este cel care pătrunde individul din afară, ci mai degrabă lumea lucrurilor pe care el le scoate din sine.

Sîntem tentați să ne folosim de această polaritate lichid-solid, memoria comunicativă și cea culturală, și pentru distincția dintre oralitate și scriere. Aceasta ar fi totuși o neînțelegere crasă, pe care vrem să o evităm. În tradiția orală se distinge, exact la fel ca în amintirea culturilor scrise, amintiri cotidiene și amintiri solemne. Metoda numită „oral history” are probleme în culturile care nu folosesc scrierea, pentru că trebuie mai întâi să se învețe cum se elimină din cele transmise oral ceea ce ține de amintirea culturală și nu de cea referitoare la viața de toate zilele. În culturile care folosesc scrierea, delimitarea este clară, deoarece – nu ignorăm acest lucru – memoria culturală are o afinitate cu scrierea.⁴³ În culturile iliterate, memoria culturală nu este atât de strîns legată de texte. Aici dansurile, jocurile, ritualurile, măștile, imaginile, ritmurile, melodiile, mîncărurile și băuturile, spațiile și locurile, costumele populare, tatuajele, podoabele, armele etc. fac parte într-un mod mult mai intens dintre formele auto-memorării ceremoniale și asigurării de sine a grupului.

3. Peisaje cu rol de amintire. „Mnemotopol” Palestina

Cel mai vechi mijloc al oricărei mnemotehnici este corelarea cu anumite locuri.⁴⁴ Pe această tehnică se bazează mnemotehnica apuseană, cercetată de Frances Yates (*The Art of memory*, 1966), ca și

⁴² Cf. Aleida Assmann, 1991b.

⁴³ Totuși scrisul nu are neapărat funcția de fixare. El poate acționa și în sensul pierderii, prin aceea că suspendă relația strînsă dintre memoria colectivă și ocaziile speciale ale comunicării ceremoniale și, astfel, schimbarea dintre cele două *modi memorandi* nu mai este ocazionată.

⁴⁴ Cf. și nota 21 și „cîmpurile și întinsele palate ale memoriei” despre care vorbește Augustin, *Confesiuni* 10, 8, 12 și urm.

mnemotehnicele antice (H. Blum, 1969) și islamice (D. F. Eickelman, 1978). În mod semnificativ, spațiul joacă rolul principal și în mnemotehnicele colective și culturale, în „cultura amintirii”. Indicat ne pare termenul „locuri ale memoriei”, care în limba franceză nu este ceva neobișnuit și care a servit ca titlu pentru proiectul lui Pierre Nora (*Les lieux de mémoire*). Arta memoriei operează cu spații imaginare, cultura amintirii cu semne pe care le pune în spațiul natural. Chiar peisaje întregi pot servi ca mediu al memoriei culturale. Ele sînt accentuate mai puțin prin semne („monumente”), fiind ridicate ca întreg la rangul de semn, adică sînt *semiotizate*. Cel mai impresionant exemplu pentru aceasta sînt „*totemic landscapes*” ale aborigenilor australieni. De anumite sărbători, aceștia își confirmă identitatea de grup mergînd în pelerinaj în anumite locuri, legate de amintirea spiritelor strămoșilor (T. G. H. Strehlow, 1970). Orașele Orientului antic erau structurate în funcție de străzile pe care intrau procesiunile principalelor zeități cu ocazia marilor sărbători (J. Assmann, 1991b). Mai ales Roma a constituit în Antichitate un „peisaj sfînt” (H. Cancik, 1985/6). Este vorba de „texte” topografice ale memoriei culturale, numite „mnemotop”, locuri ale memoriei. În acest sens, Maurice Halbwachs a descris în ultima sa operă „*la topographie légendaire*” a Țării Sfînte, ca formă de exprimare a memoriei colective (cf. mai sus, p. 29). Ceea ce a vrut Halbwachs să ne arate folosind exemplul Palestinei ca un peisaj comemorativ, este că nu numai fiecare epocă, ci că mai ales fiecare grup, adică fiecare confesiune își localizează și monumentalizează amintirile într-un mod propriu. Se poate spune că el a dezvăluit implicațiile reale ale unui sistem de metafore, pentru că sare în ochi, cît de puternic determină metaforele spațiale descrierea funcțiilor memoriei de către Halbwachs. Termeni precum „*cadres*”, „*espace*”, „*lieux*”, „*localiser*”, „*situer*” sînt conceptele cheie care revin mereu și mereu. Este de aceea la mintea omului să cerceteze localizarea concretă a amintirilor într-un peisaj încărcat de amintiri și de semnificații precum Palestina: Țara Sfîntă ca „mnemotop”.

4. Forme intermediare

a) Pomenirea morților

Am menționat deja pe scurt fenomenul pomenirii morților acolo unde îi este locul, și anume la început. Pentru că avem, desigur, de-a face cu punctul inițial și cu centrul a ceea ce înseamnă cultura amintirii. Dacă ea este în primul rînd raportarea la trecut, și dacă trecutul ia naștere atunci cînd devenim conștienți de diferența dintre ieri și azi, atunci moartea este experiența originară a acestei diferențe, iar amintirea care se leagă de cel mort este forma originară a amintirii culturale. În contextul distincției pe care am operat-o între memoria „comunicativă” și cea „culturală” va trebui să abordăm încă o dată pomenirea morților, dintr-un alt punct de vedere. Aceasta pentru că fenomenul ocupă o poziție intermediară între aceste forme ale memoriei sociale. Pomenirea morților este „comunicativă”, în măsura în care reprezintă o formă general umană, și este „culturală” în măsura în care își creează purtători, ritualuri și instituții speciale.

Pomenirea morților se împarte într-o amintire retrospectivă și una prospectivă. Cea retrospectivă este forma cea mai universală, mai originară și mai naturală.⁴⁵ Este forma în care grupul trăiește cu morții săi, considerîndu-i în continuare de față în prezent și generînd astfel imaginea unității și a totalității sale, imagine care include, de la sine înțeles, și pe cei morți (O. G. Oexle, 1983, p. 48 și urm.). Cu cît ne întoarcem mai mult în trecut, cu atît mai dominantă apare această legătură cu cei morți și cu strămoșii (K. E. Müller, 1987). În dimensiunea prospectivă este vorba de aspectul *prestației* și al „fama”, de căile și formele prin care cineva caută să devină de neuitat și să se bucure de faimă. Aceasta poate varia foarte mult de la o cultură la alta. În Egipt, prestația se măsoară în funcție de îndeplinirea normelor sociale, în Grecia, de oferta competitivă. Aici numai acele fapte sînt demne de reținut, care dovedesc nu doar simpla măsură, ci depășirea măsurii omenești: Pindar i-a imortalizat în odele sale pe cîștigătorii jocurilor

⁴⁵ Cf. K. Schmidt 1985, în special contribuția lui O. G. Oexle, p. 74-107. În legătură cu aceasta: O. G. Oexle, 1976; K. Schmidt, J. Wollasch, 1984.

pan-elenice; întemeietorii de colonii continuau să trăiască în cultul eroilor. În dimensiunea retrospectivă este vorba de aspectul *pietății*, de căi și forme prin care cineva contribuie la eternizarea cuiva.

Îmbinarea dimensiunii prospective cu cea retrospectivă în cultul morților în Egiptul antic reprezintă un caz special. Această legătură se realizează nu doar prin faptul că individul, în măsura în care, prin poziția sa înaltă în stat, este în stare să-și construiască un mormânt monumental și să-și întemeieze astfel „prospectiv” propria sa amintire.⁴⁶ În spatele acestor cheltuieli se afla mai curînd o anumită noțiune de reciprocitate: te poți aștepta la tot atîta pietate din partea urmașilor, cît ai dovedit tu față de strămoșii tăi. Rețeaua socială de reciprocitate este transpusă aici în formatul veșniciei. Din acest motiv, Egiptul reprezintă un caz extrem. Spunînd aceasta nu ne referim doar la întinsele orașe ale morților cu giganticele lor morminte. Monumentul funerar gigantic este doar simbolul exterior al unei prestații de neuitat, reprezentînd o viață conformă cu preceptele morale: „(Adevăratul) monument al unui bărbat este virtutea sa”, spune un proverb egiptean. De aceea virtuțile reciprocității, adică gratitudinea, spiritul de familie și cel cetățenesc, fidelitatea și pietatea, ocupă o poziție centrală și în etica egipteană. Aceste virtuți determină deja viața înainte de moarte și, fiind implicați și cei morți, sînt prelungite în viața de dincolo.⁴⁷ Imperativul eticii egiptene, de a avea grijă ca prin a-te-gîndi-la celălalt să nu lase să

⁴⁶ „Eu am isprăvit acest mormînt și am dispus să se execute inscripțiile, și anume eu însumi, fiind încă în viață”, accentuează un mare preot din Assiut, din dinastia XI/XII (cf. Franke, *Hekaib*, 23).

⁴⁷ Expresia egipteană a acestui principiu nu este însă „a gîndi-unul-la-altul”, ci „a-acționa-unul-pentru-altul”. Există un text care definește astfel chiar noțiunea fundamentală a eticii egiptene, și anume *ma'at* (= adevăr-ordine-dreptate-corectitudine): „Plata celui care face ceva constă în aceea, că se face ceva pentru el: aceasta înseamnă *ma'at* în inima zeității.” Dar faptul că prin acest „a-acționa-pentru-altul” nu se înțelege altceva decît „a-gîndi-unul-la-altul” din memoria comemorativă, rezultă cu claritate din următoarea jelanie: „Către cine să mai vorbesc astăzi? / În ziua de azi nimeni nu-și mai amintește de ieri, / Nu se mai face ceva pentru cel care a făcut ceva.” Cf. J. Assmann, 1990, 60-69.

se rupă rețeaua socială, este completat prin apelul: „Amintiți-vă!”, pe care monumentele funerare egiptene îl adresează de zeci de mii de ori memoriei comemorative. Dar nu sînt numai monumentele materiale, numele poate continua să trăiască și în simplul sunet al vocii. „Un om trăiește cînd numele lui este rostit”, spune un proverb egiptean.

Principiul „memoria” acționează în ambele dimensiuni, cea a prestației solicitante și cea a pietății, în toate societățile, într-o formă mai mult sau mai puțin pronunțată. Speranța de a trăi mai departe în amintirea grupului, ideea de a-și putea duce morții mai departe, în prezent, fac parte dintre structurile fundamentale ale existenței umane (M. Fortes, 1978a).

Comemorarea morților este în mod paradigmatic o memorie care „statuează comunitate” (K. Schmidt, 1985). Amintindu-și de cei morți, o comunitate își confirmă identitatea. Datorită față de anumite nume conține întotdeauna mărturisirea unei identități social-politice. Monumentele sînt, cum a arătat istoricul R. Koselleck, „statuarea identității supraviețuitorilor” (R. Koselleck, 1979). Acolo unde apar mii de nume, precum în cimitirele militare, sau unde legătura rămîne anonimă, ca la mormîntul soldatului necunoscut, primordial este momentul identificator. „*Voids as these tombs are*”, scrie B. Anderson, „*of identifiable mortal remains or immortal souls, they are nonetheless saturated with ghostly national imaginings*” (1983, 17). Cultul relievelor face în acest context și el parte din comemorarea morților cu funcția de a crea sau de a stabiliza o comunitate. Să nu uităm că marile catedrale din orașele medievale au fost edificate ca simbol central al identității cetățenilor, pe moaștele unor sfinți cît mai importanți (de preferință apostoli), pentru care s-au dus lupte înverșunate (B. Kötting, 1965). La fel stau lucrurile în cazul memorialului lui Mao Țe-Tung, unde urmașul se legitimează prin cultul dedicat predecesorului. Măsurile de siguranță pentru mumia lui Mao Țe-Tung, protejată prin complicate instalații tehnice împotriva furtului sau a vreunui atentat cu ocazia unei posibile răsturnări politice, este totodată un exemplu de funcție identificatoare a oricărui cult al relievelor. Cel care reușește să pună mîna pe o relievă importantă, acela dispune de un element esențial prin care este legitimat.

b) Memorie și tradiție

În memoria comunicativă, amintirile se pot păstra, firește, doar un timp limitat. Nimeni n-a arătat aceasta mai clar decât Maurice Halbwachs, a cărui teorie a memoriei are avantajul neprețuit de a fi totodată și o teorie a uitării. Vom dedica problemei amintirii amenințată cu dispariția și de aceea fixată cultural un studiu de caz cu aplicare la Deuteronom (în capitolul V, paragraful 2). Deocamdată vrem să revenim la Halbwachs și la bazele lui teoretice.

Halbwachs distinge între „memorie” și „tradiție” într-un mod care se apropie de distincția noastră dintre memoria biografică și cea fondatoare, respectiv între memoria comunicativă și cea culturală. Ceea ce îl interesează pe Halbwachs este trecerea de la memoria vie sau de la „*mémoire vécue*” la două forme diferite ale fixării prin scris, pe care el le numește „*histoire*” și „*tradition*”. Pe lângă trecerea critică în revistă și arhivarea obiectivă a domeniilor golite de amintiri („*histoire*”) există și interesul vital de a fixa și a prezerva prin toate mijloacele amprenta unui trecut condamnat definitiv la uitare. În locul unor reconstituiri mereu repetate, se naște în acest caz o tradiție fixă. Aceasta se desprinde din sfera comunicativă și devine un canon comemorativ.

Exemplul pe baza căruia își expune Halbwachs fazele transmiterii de la amintirea trăită, deci comunicată, spre cea cultivată, conservată, este istoria creștinismului timpuriu. În prima fază, „perioada de formare”, în conștiința grupului trecutul și prezentul se suprapun: „În acel timp, în creștinismul încă foarte apropiat de începuturile sale, cu greu se făcea distincția între ce era amintire și ce era conștiința prezentului. Trecutul și prezentul se contopeau, pentru că drama Evangheliei nu părea încă încheiată” (1985a, 263).

În faza participării directe, vii, în starea naturală a memoriei colective, creștinismul primitiv reprezintă cazul tipic al unui grup care comunică, care nu trăiește în amintire, ci cu ochii spre un țel, totuși având conștiința apartenenței istorice comune. În această perioadă, creștinismul era „departe de a reprezenta trecutul ca opus prezentului”, lipsea încă direcția clară, care avea să se contureze abia în Biserica primitivă. În această fază „puține situații treceau drept incompatibile cu

creștinismul". Fiind încă ancorat în prezent, el integrează curente contemporane și încă nu intră în conflict dogmatic cu ele. Aceasta poate fi rezumat într-o propoziție, și anume că toate ideile și amintirile erau „saturate de mediul social” (1985a, 287). În sfârșit, în această fază, societatea și memoria constituie o unitate. Nu există încă deosebirea între clerici și mireni: „Până în acel moment, memoria religioasă acționa și trăia în întregul grup al credincioșilor, contopindu-se cu memoria colectivă a societății ca întreg.” (1985a, 268)

Toate acestea aveau să se schimbe în a doua fază, care, după Halbwachs, începe în secolele III-IV. Abia acum, „societatea religioasă se concentrează asupra sieși, își fixează tradiția, își stabilește doctrina și le impune mirenilor o ierarhie de clerici, care nu mai constă pur și simplu din activiștii și administratorii comunității creștine, ci formează un grup închis, izolat de lume și orientat complet spre trecut, a cărui singură preocupare este să păstreze amintirea trecutului” (1985a, 269).

O dată cu modificarea inevitabilă a mediului social începe uitarea amintirilor acestuia. Textele nu mai sînt inteligibile (și de la sine înțelese) și apare necesitatea exegeticii. Locul amintirii comunicative este luat de acum de activitatea organizată. Clerul preia interpretarea textelor, care nu mai vorbesc ele însuși în epoca lor, ci au intrat într-o tensiune contra-prezentă. Dogmatica trebuie să delimiteze și să asigure cadrul interpretărilor posibile, care, la rîndul său, modifică amintirile doctrinei dominante. Așa cum istoricul poate intra în acțiune abia atunci cînd dispăre memoria colectivă a celor implicați, și exegetul poate să apară abia atunci cînd s-a pierdut înțelegerea vie a textului. „Deoarece sensul formelor și al formulelor s-a pierdut în parte, este nevoie ca ele să fie explicate”, scrie Halbwachs (1985a, 293), exact în sensul teologului protestant Franz Overbeck, care a formulat-o mai precis: „Posteritatea a renunțat să le înțeleagă, rezervîndu-și dreptul de a le interpreta.”⁴⁸

⁴⁸ F. Overbeck, 1919, 24. În distincția dintre istorie și memorie, Halbwachs se înfîlnește cu Nietzsche și, la fel, distingînd scrierea de memorie, el se înfîlnește cu prietenul lui Nietzsche, Franz Overbeck, cu distincțiile acestuia între „Urgeschichte” și „Geschichte”, „Urliteratur” și „Literatur”.

III. Opțiunile memoriei culturale: amintirea „caldă” și „rece”

1. Mitul „sentimentului istoriei”

Acum douăzeci de ani a venit timpul să se respingă clișeul răspîndit, după care popoarele lipsite de scriere n-ar fi avut o conștiință istorică – ba chiar nici istorie. În prelegerea sa inaugurală de la Münster, devenită între timp celebră, despre „Conștiința istorică a popoarelor lipsite de scriere”, Rüdiger Schott (1968) a deschis drumul unei perspective mult mai diferențiate. Între timp, conceptul de „*oral history*” a relevat legătura dintre scriere și istorie. Conștiința istorică a devenit o universalie antropologică. În sensul acesta se exprimase încă din 1931 antropologul culturii E. Rothacker, care concepea „conștiința istorică”, respectiv „sentimentul istoriei” ca un instinct originar, „de a reține evenimente și figuri din trecut, de a-și aminti și de a povesti”.⁴⁹ „Sentimentul istoriei” este definit de Schott ca „o însușire elementară a omului, ținînd de capacitatea sa de a participa la cultură”. Schott a fixat funcțional acest instinct originar. El a putut arăta că „relatările istorice orale sînt mai strîns legate de grupurile la a căror soartă se referă decît notațiile scrise”. Ele nu sînt doar legate de acest grup, ci exercită o forță de coeziune, constituind liantul cel mai puternic, fiindcă relatează despre evenimente pe care grupul „își sprijină conștiința unității și specificității sale”. Ceea ce Schott a identificat ca „simțul istoriei” este numit de sociologa americană E. Shils, căreia îi datorăm cea mai importantă contribuție la sociologia tradiției (E. Shils, 1981), „simțul trecutului” („*sense of the past*”, loc. cit., p. 51 și urm.): „Fără un asemenea organ spiritual, n-ar putea exista cunoașterea trecutului, respectul, atașamentul, imitarea sau respingerea trecutului.”

Această idee este fără îndoială atît de adevărată încît astăzi nu mai trebuie accentuată. Astăzi ne interesează mai curînd de ce acest

⁴⁹ E. Rothacker, „Das historische Bewußtsein”, în: *Zeitschrift für Deutschkunde* 45, 1931, apud Schott, 1968, 170.

„instinct primar” omenesc este cu mult mai dezvoltat la unele societăți decât la altele.⁵⁰ În afară de aceasta, se pare că unele societăți nu numai că dezvoltă mai puțin acest instinct sau simț, ba chiar îl contracarează. Eu aş pune la îndoială existența unui sens al istoriei și aş considera mai prudent și mai adecvat conceptul de memorie culturală. Aș dori să pornesc – de altfel în sensul lui Nietzsche – de la faptul că înzestrarea naturală fundamentală a omului merge mai degrabă spre uitare decât spre amintire și că faptul de a-ți aminti, interesul pentru trecut, cercetarea și prelucrarea acestuia constituie, de fapt, problema care trebuie lămurită. În loc să recurgem la un simț sau instinct special, mi se pare mai logic să ne întrebăm în fiecare caz în parte, ce i-a îndemnat pe oameni să se intereseze de trecutul lor. Mi se pare, mai ales, importantă, constatarea că, pînă în perioade relativ tîrzii, interesul pentru trecut nu a fost specific „istoric”, ci un interes concret și larg de a legitima, justifica, împăca, modifica etc., aparținînd cadrului funcțional pe care l-am delimitat cu ajutorul noțiunilor amintire, tradiție și identitate. În acest sens ne întrebăm cu privire la inhibitorii și stimulatorii amintirii istorice, adică factorii care o blochează sau o stimulează. La o asemenea abordare ne îndeamnă în mod special cultura Egiptului antic. Căci aici avem de-a face cu o societate căreia trecutul îi stătea în fața ochilor într-o formă copleșitoare, impresionantă, trecut pe care l-a cartografiat cu anale și liste de regi și cu care totuși nu a știut ce să facă.

2. Opțiunea „rece” și opțiunea „caldă”

Punerea problemei în acești termeni începe cu Cl. Lévy-Strauss și cu celebra sa distincție între societățile „reci” și „calde”, la care se referă și R. Schott. După Lévy-Strauss, societățile reci sînt acelea care tind, „utilizînd instituțiile pe care le formează, să anihileze evasi-auto-mat efectele pe care factorii istorici ar putea să le exercite asupra

⁵⁰ „Extraordinar de mult variază totuși de la un popor la altul gradul pînă la care se dezvoltă acest «simț al istoriei» și modul în care a evoluat.” (Schott, 1968, 170)

echilibrului și continuității lor”⁵¹. În altă parte el vorbește în acest context de „înțelepciune”. Societățile „reci” par „să dobândească sau să fi păstrat o înțelepciune specială, care le face să se opună cu disperare oricărei modificări a structurii lor, care ar permite pătrunderea istoriei. Societățile „calde” se caracterizează, dimpotrivă, prin „foamea de schimbare”; ele și-au internalizat istoria („*leur devenir historique*”) pentru a o face motorul dezvoltării. „Răceala” nu este însă doar un alt cuvânt – și, pe deasupra, o metaforă – pentru ceea ce alții numesc „lipsa istoriei” și „lipsa conștiinței istorice”. Ceea ce Lévy-Strauss numește „răceală” nu este o lipsă, ci o împlinire, atribuită unei anumite „înțelepciuni” și unor „instituții speciale”. Răceala nu este starea zero a culturii, ci ea trebuie produsă. Nu se pune deci doar întrebarea, în ce măsură și prin ce forme au creat societățile o conștiință istorică, ci se pune și întrebarea în ce măsură și prin ce forme, cu ajutorul căror instituții și mecanisme sociale a reușit o societate să „înghețe” schimbarea. Culturile „reci” nu trăiesc uitînd ceva ceea ce culturile „calde” rememorează, ci într-o altă amintire. De dragul acesteia trebuie interzisă pătrunderea istoriei. La aceasta servesc tehnicile amintirii „reci”.

Pentru Lévy-Strauss, distincția dintre „rece” și „cald” este doar o denumire adecvată pentru „neinspirata distincție între «popoarele fără istorie» și celelalte” (1962, 309). Pentru el, ea are același sens ca aceea dintre primitiv și civilizat, lipsit de scriere și alfabetizat, acesal și avînd o organizație statală. Răceala și căldura desemnează la el numai polii procesului civilizator, care duce cu necesitate de la răceală la căldură. Făcînd această observație, Lévy-Strauss s-a privat singur de rezultatul viziunii sale. De aceea nici nu a reușit să scoată mai mult decît acest *aperçu*, așa văd eu lucrurile. Voi încerca să mă folosesc de această distincție într-o măsură mai mare, și pentru aceasta mă sprijin pe două observații:

1. Există societăți civilizate, literare și cu o organizare statală, care sînt totuși reci, în sensul că „opun o rezistență disperată imixtiunii istoriei”. Voi menționa doar două cazuri: vechiul Egipt și evreitatea

⁵¹ C. Lévy-Strauss, 1962, 309 = *Das wilde Denken*, Frankfurt 1973, 270. Cf. C. Lévy-Strauss, 1960, 39.

medievală. În ambele cazuri se vede foarte clar că refuzul istoriei stă în slujba unei alte amintiri. Pentru Egipt, am numit această amintire „memoria monumentală”⁵², pentru iudaismul medieval, Y.H. Yerushalmi (1982) a ales ca titlu al impresionantei sale analize tocmai imperativul „Zakhori!”, „Adu-ți aminte!”. Mult mai productivă decât simpla rebotezare a culturilor primitive și civilizate în reci și calde, păstrînd totodată schema evoluționară, mi se pare a fi părăsirea acestei scheme și înțelegerea termenilor de răceală și căldură în sensul opțiunilor culturale, respectiv al strategiilor geopolitice, care sînt întotdeauna date, indiferent de scriere, calendar, tehnologie și stăpînire. Este vorba despre opțiuni ale memoriei culturale. Sub semnul opțiunii „reci”, și scrierea, și instituțiile exercitării puterii pot deveni instrumente de înghețare a istoriei.

2. Societățile, respectiv culturile nu trebuie să fie pe de-a întregul „reci” sau „calde”: în interiorul lor se pot distinge elemente reci și elemente calde, respectiv, folosind termenii etnopsihologului M. Erdheim, sisteme de răcire și sisteme de încălzire. Sistemele de răcire sînt, pe de o parte, acele instituții cu ajutorul cărora culturile reci îngheață evoluția istorică – Erdheim cercetează dintre acestea riturile inițiatice⁵³ –, pe de altă parte însă, și domenii care s-au diferențiat în contextul unor societăți altfel calde, precum armata⁵⁴.

În lumina distincției între opțiunea rece și cea caldă în legătură cu istoria, pot fi formulate mai precis întrebările noastre cu privire la inhibitorii și stimulatorii conștiinței istorice și ai amintirii. Inhibitorii slujesc opțiunii reci. Aici se pune problema înghețării evoluției. Sensul care este memorat aici se află în ceea ce revine mereu, în ceea ce este constant, nu în unic, în extraordinar. În continuitate, nu în ruptură, în răsturnare și modificare. În schimb, stimulatorii stau în slujba opțiunii calde. Sensul, importanța, necesitatea de a se păstra privesc aici ceea ce este unic, deosebit: revoluția, modificarea, devenirea și creșterea, ca și depravarea, declinul, înrăutățirea.

⁵² J. Assmann, 1988, 107-110.

⁵³ M. Erdheim, „Adoleszenz und Kulturentwicklung”, în: 1984, 271 și urm.

⁵⁴ „Heiße’ Gesellschaften und ‘kaltes’ Militär”, în: 1988, 331-344.

3. Alianța dintre stăpînire și memorie

Un puternic stimulator al memoriei este dominația. În societățile acefale, „cunoașterea istorică ... rareori trece de cîteva generații, ca să se piardă iar foarte curînd într-un trecut «mitic», în care toate evenimentele sînt proiectate pe același nivel temporal” (Schott, 1968, 172). Este acel „*floating gap*” despre care vorbește Jan Vansina (1985): între amintirea vie a contemporanilor (în orizontul temporal de circa 80 de ani), care prin cercetările de *oral history* s-a dovedit într-adevăr ca o universalie a memoriei colective, și tradițiile canonizate despre „origini”. Dacă există într-adevăr o conștiință colectivă în stare naturală, atunci există aici. Spre deosebire de aceasta, „o perspectivă temporală clar segmentată” se deschide „de abia la acele popoare care au dezvoltat un sistem de căpetenii sau altă instituție politică centrală”. Exemplele clasice sînt dinastiile de căpetenii din Polinezia cu genealogiile lor mergînd pînă la 22 de generații, sau talensii din Africa, ai căror arbori genealogici, comparabili ca mărime, îi conferă fiecăruia rolul și drepturile sale în cadrul sistemului politic (M. Fortes, 1945). Pentru alianța dintre dominație și amintire ar putea fi citate și listele de regi sumeriene și egiptene. Fără îndoială: stăpînirea are nevoie de origine. Vom numi acest fapt latura *retrospectivă* a fenomenului. *Alianța dintre stăpînire și amintire* are însă și o latură *prospectivă*. Stăpînitorii nu uzurpează doar trecutul, ci și viitorul, ei vor să rămînă în amintire, își creează prin faptele lor monumente și se îngrijesc ca aceste fapte să fie relatate, cîntate, eternizate prin monumente sau cel puțin documentate prin arhive. Stăpînirea „se legitimează retrospectiv și se eternizează prospectiv”. Aproape tot ce ne-a provenit ca izvor istoric din Vechiul Orient se încadrează în acest context funcțional oficial, politico-ideologic. Într-un text egiptean din perioada Regatului de Mijloc (1900 î.e.n.) care anunță sosirea unui timp binecuvîntat după haosul care i-a premers, printre caracteristicile mîntuirii și ale ordinii restabilite este enumerat și faptul că fiul unui bărbat (de origină nobilă)

își va putea face un nume care să dureze în eternitate.⁵⁵ Scrierile din Regatul de Mijloc caută să răspîndească convingerea că ordinea socială este posibilă numai în cadrul statului faraonic centralizat (G. Posener, 1956; J. Assmann, 1990). Cel mai important aspect al acestei ordini este nemurirea individului, care se bazează pe memoria grupului. Fără stat, condițiile cadru ale amintirii sociale se dezintegrează și, prin aceasta, drumurile spre nemurire sînt blocate.

4. Alianța dintre stăpînire și uitare

Alianța dintre stăpînire și uitare poate fi constatată și în al treilea mod. Pentru aceasta este nevoie să revenim la Lévy-Strauss și teoria sa, după care dominația ca inegalitate organizată social produce căldură. Culturile calde funcționează, după metafora lui Lévy-Strauss, ca niște „mașini cu aburi”, în care diferența de energie antrenează deosebiri de clasă în sensul schimbării (Erdheim, 1988, 298). Erdheim a pus această relație dintre stat și opțiunea caldă în legătură cu preferința pentru construcția lineară a istoriei: „Culturile calde tind spre stat, iar statele tind spre centralizarea puterii. Reprezentarea istoriei pe o axă este aspectul temporal, iar centralizarea este aspectul spațial al unuia și aceluiași proces, și anume constituirea dominației.” (Erdheim, 1988, 327)

Aici, totuși, Erdheim a inversat în mod evident lucrurile. Nu culturile calde tind către stat, ci culturile organizate sub formă de stat tind spre căldura culturală. Aceasta nu emană însă dinspre stăpînitori. În mod natural, schimbările și transformările sînt dorite de cei stăpîniți, oprimați și lipsiți de privilegii. Linearizarea istoriei este mai degrabă un sindrom al păturilor de jos. Aceasta se vede cel mai clar în apocalipse, care se articulează ca ideologii ale mișcărilor revoluționare de rezistență în întreaga lume veche (și nouă?) (v. Hellholm, 1983). Oprimarea este un stimulator al gîndirii istorice (lineare), formării unui cadru în care ruptura, răsturnarea și modificarea să apară ca importante (Lanternari, 1960). Avem deci de-a face aici mai degrabă cu o *alianță între*

⁵⁵ Nefertiti, P. 61-62, ed. Helck, 52f.: „Bucurați-vă, voi, oameni ai timpului său. Fiul unui bărbat își va face numele pentru veșnicie și durată.”

stăpînire și uitare. Au existat și există într-adevăr forme de dominație care „opun o rezistență la fel de disperată pătrunderii istoriei”, prin toate mijloacele de a controla comunicația și uzînd de toată tehnologia, exact ca „*sociétés froides*” ale lui Lévy-Strauss. Tacitus descrie asemenea forme de uitare impusă pentru epoca imperială (H. Cancik-Lindemaier, H. Cancik, 1987). Pentru epoca modernă, această strategie a fost descrisă mai ales în romanul 1984 de G. Orwell: „Istoria și-a oprit cursul. Există numai prezentul veșnic, în care Partidul are întotdeauna dreptate.”⁵⁶

Metodele coincid, așa cum a arătat-o A. Assmann, pînă la amănunt cu „amnezia structurală” din tradiția orală și pot fi văzute ca echivalentul exact al modului de funcționare al „culturilor reci” – în condițiile moderne: „Evenimentele, ingerința întâmplătorului nu pot fi eliminate, dar se poate împiedica aglutinarea lor ca istorie.”⁵⁷ În condițiile oprîmării, amintirea poate deveni o formă de rezistență. Asupra acestui aspect al memoriei culturale vom reveni în paragraful 7.

5. Documentarea – control sau interpretarea istoriei?

Nimic nu este mai ușor de imaginat decît că egiptenii, ca poporul cu cea mai lungă memorie (alături de sumerieni), vor fi dezvoltat, pe baza tradiției lor neîntrerupte de-a lungul mileniilor, o conștiință a istorie deosebit de diferențiată. Aici – unde altundeva? – ne așteptăm la un mare interes în legătură cu trecutul, la o sumedenie de istorisiri despre marii regi din perioade timpurii, vizibili pentru toată lumea prin monumentele lor, eventual la poeme epice despre marile înfăptuiri ale întemeietorilor de state, la narațiuni despre războaie, cuceriri, realizări tehnice ingineresti etc. Nimic din toate acestea nu s-a păstrat în izvoare. Unele lucruri se găsesc la Herodot, ceea ce înseamnă că se păstrasera încă în epoca tîrzie, ca „*oral history*”. În schimb, sursele oficiale tratează trecutul cu totul altfel. Ca să anticipăm teza noastră: listele de

⁵⁶ Cf. A. Assmann, în A. și J. Assmann, 1988, 35.

⁵⁷ A. Assmann, în A. și J. Assmann, 1988, 35 și urm.

regi și analele se dovedesc a fi fost inhibitori, nu stimulatori ai istoriografiei. S-ar putea vorbi și de o „memorie rece”.

Toposul poporului cu cea mai veche istorie începe de la Herodot, care apreciază această lungime ca acoperind 341 de generații, după calculul său, 11.340 de ani. Până acolo s-ar întinde istoria documentată a Egiptului. „Pe parcusul acestui timp”, scrie Herodot, „soarele a răsărit de patru ori din alt loc decât din cel obișnuit. Acolo unde apune el acum, de acolo a răsărit de două ori. În Egipt însă, aceste schimbări nu au avut nici un fel de urmări, ele n-au influențat nici vegetația, nici cursul fluviului, nici bolile, nici moartea oamenilor.” (Herodot II 142)

Nu ne vom ocupa de această astronomie abstrusă, se vede că Herodot a confundat ceva.⁵⁸ Mult mai interesantă este concluzia. Ce rezultă pentru egipteni din retrospectiva bine documentată peste milenii? Că nimic nu s-a schimbat. Această dovadă o confirmă listele de regi, analele și celelalte documente.⁵⁹ Ele nu demonstrează însemnătatea, ci trivialitatea istoriei. Listele de regi ne oferă trecutul, dar nu ne îndeamnă să ne ocupăm de el. Documentându-l, ele îl sustrag fanteziei și arată că nu s-a petrecut nimic demn de a fi povestit.

Caracterul trivial al istoriei rezultă pentru egipteni – tot după Herodot – din aceea că ea este făcută de oameni. „Într-o perioadă de 11.340 de ani, în Egipt au domnit numai oamenii, nu zeii în chip de oameni (...). Înaintea acestora însă, în Egipt ar fi domnit zei, care trăiau împreună cu oamenii, iar unul dintre ei ar fi fost cel mai puternic. Ultimul dintre acești regi ar fi fost Horus, fiul lui Osiris, care la eleni se numește Apollo. El l-ar fi dat jos de pe tron pe Typhon.” (143)

Istoria începe să devină interesantă abia la zei. Dar din acel moment ea încetează să fie istorie, în sensul nostru, și devine mitologie. Epoca zeilor este epoca marilor evenimente, răsturnări și transformări din care a rezultat lumea, așa cum o cunoaștem de 12.000 de ani.

⁵⁸ Este probabil vorba de patru cicluri, două cu deplasarea soarelui de la vest la est și două de la est la vest, care s-ar încadra în durata a 341 de generații. Sursele egiptene nu menționează nimic în legătură cu aceasta.

⁵⁹ Cf. și Redford, 1986. În legătură cu mândria egiptenilor pentru vechimea lor în epoca tîrzie, cf. J. Assmann, 1985.

Aceasta este lumea despre care se poate povesti ceva. Aceste povestiri le numim mituri. Miturile se referă la devenirea lumii și la mecanismele, riturile și instituțiile care au făcut ca ea să nu se piardă și au blocat de aceea alte modificări și discontinuități.

În principiu, în Mesopotamia lucrurile nu s-au petrecut altfel. Este adevărat că C. Wilcke își începe analiza listei regilor sumerieni cu constatarea generală: „Trecutul a fost foarte important pentru locuitorii din Vechiul Orient; prezentul lor se baza pe trecut.” (Wilcke, 1988, 113) Dar modul în care acești oameni s-au folosit de trecut a fost asemănător cu cel din Egipt, dovada că totul a fost dintotdeauna așa cum este, dacă nu cumva ține de „perioada întemeierii” a zeilor. Listele de regi sînt un instrument de orientare și control, ele nu statuează un sens. De aceea vrem să reținem că toată această intensă preocupare pentru trecut, care își găsește expresia în cronologia, analistica și listele de regi din Vechiul Orient, servește la blocarea și de-semiotizarea istorie.

6. Trecutul absolut și trecutul relativ

Societățile „calde”, după definiția lui Lévy-Strauss, „internalizează cu hotărîre devenirea istorică pentru a o face motorul dezvoltării lor”.⁶⁰ Între timp am aflat suficient de mult despre mediile de documentare egiptene și mesopotamiene pentru a putea stabili cu certitudine că nu este vorba de „istorie interiorizată”. Amintirea, în sensul de *trecut interiorizat*, se referă la timpul mitic, nu la cel istoric; căci numai timpul mitic este timpul devenirii, în timp ce timpul istoric nu este altceva decît permanența a ceea ce a devenit. Ca atare – paralela aceasta a fost descoperită de Aleida Assmann – el corespunde perfect „prezentului etern” al regimurilor totalitare despre care vorbește Orwell. Trecutul interiorizat – adică trecutul amintit – se prezintă aici sub formă de narațiune. Această narațiune are o funcție. Ea devine, fie „motor al evoluției”, fie fundament al continuității. În nici un caz însă trecutul nu este rememorat „de dragul lui”.

⁶⁰ „.... intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement.” (1962, 309 și urm.)

Numim poveștile fondatoare „mituri”. Această noțiune este de regulă opusă celei de „istorie” și opunerea implică două opoziții: ficțiune (mit) față de realitate (istorie) și aservirea la un scop (mit) față de obiectivitate dezinteresată (istorie). La ambele perechi de noțiuni ar fi trebuit să se renunțe de mult. Chiar dacă ar exista texte în care un trecut aseptice ar fi prezentat neatins de nici un fel de fantezie reconstructivă și de nici un interes vizînd o anumită valoare, ele nu sînt de așteptat în legătură cu Antichitatea și ar fi neinteresante pentru scopul lucrării de față.⁶¹ Ceea ce urmează a fi cercetat aici ca formă a trecutului rememorat cuprinde mitul și istoria, diferențiate. Trecutul care se cristalizează și este internalizat cu funcție fondatoare este mit, indiferent dacă este fictiv sau real.

Exemplul clasic pentru o asemenea transformare a istoriei în mit și a experienței în amintire este tradiția exodului (M. Walzer, 1988). Dar deoarece caracterul istoric al evenimentelor relatate în Cartea a doua a lui Moise nu poate fi confirmat cu mijloacele arheologiei și ale epigrafiei, preferăm să ne ocupăm de un exemplu de o istoricitate incontestabilă, povestea cuceririi cetății Masada (P. Vidal-Naquet, 1981 și 1989). În Israelul modern ea a devenit o poveste fondatoare. Ruinele din Masada nu numai că sînt astăzi scoase la iveală după toate regulile meșteșugului arheologiei, dar ele sînt declarate un sanctuar național, unde depun jurămîntul recruții armatei israeliene. Povestea s-a transmis prin Cartea a VIII-a din *De bello iudaico* de Iosephus Flavius. Interesul i se datorează nu obiectivității relatării, nici faptului că este confirmată de arheologie, ci *semnificației sale ca mit fondator*. Aceasta constă în faptul că ea se referă exact la acele virtuți ale martiriului, fie religios, fie politic, la care sînt obligați tinerii soldați israelieni. Mitul este o istorie care se povestește pentru a te orienta tu însuși sau pentru a orienta pe alții în lume, un adevăr dintr-o ordine superioară, care nu doar că este adevărată, ci, pe deasupra, posedă o forță formativă. Exterminarea evreilor europeni, de exemplu, este un fapt istoric și ca atare obiect al cercetării istorice. În Israelul modern, aceasta a devenit, în plus, (de altfel doar în ultimii zece ani) sub denumirea de „Holocaust”,

⁶¹ Această obiecție se îndreaptă în primul rînd împotriva lui J. v. Seters, 1983.

istorie fondatoare și astfel un mit din care statul își scoate o parte importantă din legitimarea și orientarea sa. El este comemorat prin monumente publice și prin manifestări comemorative cu caracter național, este predat în școli și face parte astfel din mito-motricitatea acestui stat.⁶² Se rememorează numai trecutul *semnificativ*, numai trecutul *rememorat* devine semnificativ. Amintirea este un act de semiotizare. Acest lucru este valabil și astăzi într-o asemenea măsură încât termenul *Sinnstiftung*, „instaurare de sens” (semiotizarea tocmai aceasta înseamnă), în legătură cu istoria a început să dea de bănuț. Trebuie să fie clar că rememorarea nu are nimic de-a face cu istoria. Din partea unui profesor de istorie nu ne așteptăm ca el „să umple amintirea, să impună noțiuni și să explice trecutul”.⁶³ Aceasta nu modifică cu nimic faptul că acest proces are loc în mod permanent. Prin aceasta nu circumscriem misiunea istoricului, ci o funcție a memoriei sociale.⁶⁴ Aceasta însă, altfel decât sarcina istoricului, este o chestiune fundamental antropologică. Este vorba despre transformarea trecutului în istorie fondatoare, adică în mit. Această denumire nu neagă nicidecum realitatea evenimentelor, ci scoate în evidență *caracterul obligatoriu*

⁶² În legătură cu problematica comemorării oficiale a Holocaustului în Israel, cf. referatul instructiv al lui U. Reshef, 1988. Cf. și J. E. Young, 1986. Se rememorează numai trecutul *semnificativ*, numai trecutul *rememorat* devine semnificativ.

⁶³ Michael Stürmer. Cf. H. U. Wehler, 1989. Consider exagerat termenul „*Orientierungswissen*” pe care Wehler îl cere din partea istoriei în loc de „*Sinnstiftung*”. Termenul „*Orientierung*” presupune exact același concept ca „*Sinn*” [„sens”, nota trad.], pe care el îl reproșează termenului „*Sinnstiftung*”. Știința poate produce rezultate numai desprinsă de problema valorii în sensul lui Max Weber; în ce măsură putem și vrem să ne orientăm după acestea ține de o activitate pedagogică, politică, omiletică, în orice caz de o activitate aplicată. De la o disciplină ca egiptologia nu așteptăm în orice caz nimeni vreo „orientare”.

⁶⁴ Această distincție este puternic estompată în istoriografia actuală, cf. Burke, 1991. Istoria în sensul de istoriografie este tratată în esență doar ca un fel de memorie a grupului.

fondator ca o componentă care în nici un caz nu trebuie scăpată din vedere.

Această idee nu trebuie să ducă însă la ștergerea unor deosebiri importante. Conceptul de *istorie fondatoare* denumește o funcție. Important este ce conține el. Deoarece este o deosebire fundamentală, dacă o istorie fondatoare se petrece *in illo tempore*, de care prezentul în înaintarea lui nu se îndepărtează niciodată și care se actualizează mereu în ritualuri și sărbători, sau dacă ea ține de timpul istoric și se îndepărtează astfel de prezent, distanța crescîndă fiind măsurabilă, și nu este comemorată prin ritualuri și sărbători, ci poate fi doar rememorată. Faptul că exodul și ocuparea Pămîntului făgăduinței constituie istoria fondatoare a vechiului Israel nu le transformă în *mituri* în sensul de evenimente din lumea zeilor, care revin mereu, în sensul lui Eliade (1953/1966). Demersul Israelului constă în ocuparea poziției de *istorie fondatoare*: acolo unde culturile vecine se bazează pe mituri cosmice, Israelul introduce un mit istoric și *interiorizează* prin aceasta *devenirea sa istorică*, pentru a-l face, după expresia lui Lévy-Strauss, „motorul dezvoltării sale”.

Mitul este trecutul condensat în istoria fondatoare. Deosebirea care ne interesează este dacă este vorba de trecutul „absolut” sau de cel „istoric”. În cazul trecutului absolut (E. Cassirer, 1923, 130), deci în acel timp care rămîne mereu la aceeași distanță față de prezentul mereu în mișcare și este mai degrabă un fel de veșnicie – australienii îl numesc „timp de vis” – mitul fundamentează imaginea despre lume și modul de interpretare a realității în societățile „reci”. Reactualizare *acestui* trecut are loc în formă de repetări ciclice. În cazul trecutului istoric, mitul fundamentează imaginea despre sine a unei societăți „calde”, care și-a interiorizat devenirea istorică – „*son devenir historique*”. Această distincție nu poate fi caracterizată mai exact decît a făcut-o Eliade: semiotizarea cosmosului este înlocuită de semiotizarea istoriei.

7. Mito-motricitatea amintirii

a) Amintire fondatoare și amintire contra-prezentică

Am folosit termenul mit pentru amintirea „caldă”, care nu doar că măsoară trecutul în calitate de instrument de orientare cronologică și de control, ci și scoate din referirea la trecut elemente ale imaginii despre sine și puncte de reper pentru speranțe și obiective. Mitul este referirea (mai ales narativă) la realitate, care aruncă din această perspectivă o lumină asupra prezentului și a viitorului. O asemenea legătură cu trecutul stă, în mod tipic, în slujba a două funcțiuni, aparent diametral opuse. Una din funcțiile mitului o numim „funcția fondatoare”. Ea prezintă actualitatea în lumina unei istorii, care o face să apară ca logică, lăsată de divinitate, necesară și imuabilă. Această funcție au îndeplinit-o, de exemplu, mitul lui Osiris pentru regalitatea din Egipt, tradiția exodului pentru Israel, motivul Troiei pentru Roma și urmarea acesteia pentru Franța și Anglia. În capitolul despre Grecia vom încerca să prezentăm o funcție asemănătoare a *Iliadei* lui Homer pentru fundamentarea mitului pan-elenic. Cealaltă funcție o numim „contra-prezentică” (G. Theißen, 1988). Ea pornește de la experiențe negative din prezent și invocă amintirea unui trecut zugrăvit cel mai adesea în culori ținând de epoca eroică. Aceste povestiri aruncă o cu totul altă lumină asupra prezentului: se evidențiază lipsa, ceea ce a dispărut, s-a pierdut și se trage o linie despărțitoare între „odinioară” și „acum”. Aici prezentul nu mai este fundamentat, ci mai degrabă relativizat și opus unui trecut măreț, mai frumos. Și aici pot servi ca exemplu epopeile homerice. Dacă analiza noastră este exactă, ele au luat naștere într-o perioadă de trecere, în care lumea grecească suferea transformări, modul de viață liber, la largime, al nobilimii crescătoare de cai făcea loc vieții limitate, legată de comunitate, a polis-ului. S-a ajuns astfel la experiența unui deficit, a unei lipse, care a impus evocarea unui timp istoric, de dinainte declinului și a cezurii. Nu este obligatoriu ca cele două funcții să se excludă reciproc. Există experiențe care sînt clar contra-prezentice, care relativizează prezentul și sînt, de aceea, în anumite împrejurări, nedorite, de exemplu evocarea

republicii romane în perioada inițială a imperiului (H. Cancik-Lindmaier, H. Cancik, 1987), și există alte amintiri care au o funcție fondatoare la fel de evidentă, ca de exemplu amintirea Golgotei în creștinismul timpuriu sau cultul Masadei în Israelul modern. Există însă și amintiri devenite mituri avînd ambele funcțiuni. Principal, orice mit fondator se poate transforma într-un mit contra-prezentic. De aceea, caracteristica fondator sau contra-prezentic nu aparține mitului ca atare, ci mai degrabă semnificației sale pentru prezent, cu funcție de autodefinire și de orientare, pentru un anumit grup într-o anumită situație. Această forță noi o numim „mito-motricitate”.⁶⁵

În momentul parcurgerii unor experiențe extreme, mito-motricitatea contra-prezentică poate deveni o forță revoluționară, și anume în condițiile stăpînirii și oprîmării străine. Pentru că în aceste condiții tradițiile nu confirmă situația dată, ci o pun sub semnul întrebării și îndeamnă la schimbare, la răsturnare. Trecutul la care se face apel nu apare ca un timp istoric iremediabil pierdut, ci ca o utopie politică și socială, în sensul căreia se impune să se acționeze. Amintirea se transformă în așteptare, timpul modelat mito-motric capătă un alt caracter. Din circularitatea eternei reîntoarceri apare o dreaptă, care duce spre un țel îndepărtat. Din re-voluție rezultă o „orbită” (a corpurilor cerești), revoluție, răsturnare. Asemenea mișcări se observă în toată lumea; etnologii le subsumează unor noțiuni ca „mesianism” sau „milenaarism” (sau *chiliasm*) și le pun astfel în legătură cu așteptarea unui Mesia de către evrei, fără a postula totuși o legătură genetică. Lucrurile arată mai degrabă în sensul că, în condiții structural identice, iau naștere, și fără contact, spontan, în întreaga lume, mișcări care prezintă trăsăturile defînitorii ale mesianismului sau milenarismului. În mod tipic, ele apar în condițiile asupririi și ale mizeriei.⁶⁶ Apocalipsa iudaică nu este probabil sursa acestui fenomen istoric, ci

⁶⁵ Conceptul „*mythomoteur*” a fost creat de Ramon d’Abadal i de Vinyals (1958) și a fost reluat de J. Armstrong (1983) și de Smith (1986).

⁶⁶ Cf. mai ales V. Lanternari, 1960; P. Worsley, 1969; W. E. Mühlmann, 1961.

doar cel mai vechi exemplu pentru o universalie antropologică.⁶⁷ Cărtea lui Daniel, cea mai veche mărturie a variantei milenariste a mito-motricității contra-prezentice, a apărut tot într-o astfel de situație. Astăzi se consideră că ea datează din timpul lui Antiochus IV Epiphanes, epoca primei mișcări de rezistență motivată religios cunoscută din istorie, războaiele macabeilor.⁶⁸

Transformarea mito-motricității fondatoare în mito-motricitate contra-prezentică poate fi constatată și în Egipt (J. Assmann, 1983). Problema rămîne deschisă, dacă și cînd s-a produs aici o trecere spre mito-motricitate revoluționară. Singurele texte cu un caracter pronunțat revoluționar datează din faza tîrzie a culturii egiptene și cu siguranță nu sînt mai vechi decît Cartea lui Daniel. Este vorba de *Oracolul olarului*, păstrat în limba greacă, și despre *Profețiile mielului*, în limba demotică. Ambele texte prevestesc revenirea unui rege mesianic, care, după o lungă perioadă de stăpînire străină și de oprimare va restaura domnia faraonilor și va instaura o nouă eră. Avem, fără îndoială, de a face aici cu o mito-motricitate a așteptării și a speranței.⁶⁹

Oracolul olarului conține însă paralele care merg pînă la amănunt cu un text cu două mii de ani mai vechi, *Profețiile lui Neferti*. Este justificată întrebarea dacă nu cumva și acest text ar putea fi interpretat deja ca o dovadă pentru o mișcare mesianică și, în mod corespunzător, ca o mito-motricitate contra-prezentic-revoluționară. Aici avem însă de-a face cu o profeție *ex-eventu*, adică cu un text care n-a rezultat din experiența unei lipse, ci dimpotrivă, un text care descrie situația actuală ca împlinire, după înlăturarea unor deficiențe. Regele

⁶⁷ În legătură cu apocalipsa iudaică, cf. volumul colectiv de D. Hellholm, 1983 (1989), cu bibliografie. Pentru fundalul mesopotamian, cf. acum H. S. Kvanvig, 1988. Este vorba de motive mitice provenite din Mesopotamia, dar care aveau să dezvolte dinamica revoluționară a apocalipsei abia în contextual iudaic timpuriu.

⁶⁸ J. Ch. H. Lebram, 1968; K. Koch et al., 1980

⁶⁹ A. B. Lloyd (1982) interpretează *Oracolul olarului*, împreună cu romanul *Sesostris*, cu *Cronica demotică* și cu episodul Nektanebos din romanul *Alexandria*, ca expresie a rezistenței „naționale” împotriva dominației macedoniene.

Amenemhet I, întemeietorul dinastiei a XII-a, este prezentat aici ca o figură mesianică. După ce în mai multe strofe lungi se evocă nenorocirea reprezentată de interregn, la sfârșit se spune:

Va veni un rege din sud, cu numele Amenî,
fiul unei femei din Ta-Sety, un copil al Egiptului de Sus.

(...)

Ma'at (Adevărul-Justiția-Ordinea) își va relua locul,
pe cînd Isfet (Minciuna-Nedreptatea-Haosul) va fi alungat.

Acest rege nu proclamă totuși un „imperiu de 1000 de ani”, ci realizează doar întoarcerea la normalitate. Pentru că egiptenii denumesc cu termenul *ma'at* nu o stare utopică, ci ordinea fără de care lumea nu este locuibilă și conviețuirea pașnică este imposibilă. Conceptul *ma'at* va căpăta un caracter contra-prezentic abia într-o perioadă tîrzie. De acum el nu mai desemnează simpla normalitate pe care în mod firesc trebuie să o garanteze fiecare rege, ci o „epocă de aur”, în care „zidurile nu se prăbușesc, iar ghimpîi nu înțepă”:

Ma'at a pogorît din cer pe timpul său
și s-a unit cu cele pămîntești.

Țara a fost inundată, trupurile s-au îndestulat.

N-au mai fost ani de secetă, în ambele țări.

Zidurile nu s-au prăbușit, ghimpîi n-au înțepat
pe timpul strămoșilor divini.⁷⁰

Abia pe această treaptă, după ce mito-motricitatea fondatoare devine contra-prezentică, este imaginabilă apariția mito-motricității revoluționare. *Profeșiile lui Neferti* sînt situate încă în zona mito-motricității fondatoare. Reinstaurarea ordinii *ma'at* nu însemna o răsturnare a ordinii existente, ci revenirea la ordine. Textul nu poate fi interpretat ca expresie a așteptării și a speranței. În schimb, *Oracolul olarului* este revoluționar exact în acest sens. El anunță un rege salvator, obiect al speranței și al așteptării, a cărui domnie nu poate fi realizată decît prin răsturnarea ordinii politice existente.

⁷⁰ E. Otto, 1968. Cf. și J. Assmann, 1990, 225 și urm.

Faptul că acest text datează din aceeași perioadă ca și Cartea lui Daniel este remarcabil. De o influență directă nu se poate vorbi, textele sînt mult prea diferite.⁷¹ Asemănările țin de caracteristica structurală de mito-motricitate revoluționară. Din acest motiv este indicat să ne gîndim că în condiții istorice similare au apărut mișcări naționale de rezistență, în mod independente, atît în Iudeea, cît și în Egipt.

Pentru a ilustra această formă de mito-motricitate nu e nevoie să mergem atît de departe în trecut. Toate mișcările de deșteptare națională mobilizează amintirea trecutului, în contradicție crasă cu prezentul. Această amintire este stilizată ca starea adevărată, care se cere a fi reinstaurată, o epocă a libertății și a autodeterminării, ce nu poate fi atinsă decît prin scuturarea „jugului dominației străine”. Ceea ce se numește folclor și este considerat a reprezenta o tradiție străveche a luat naștere sau fost codificat în forme fixe în cea mai mare măsură în secolele XVIII-XIX în cadrul curenților de redeșteptare națională (E. Hobsbawm, T. Ranger 1983). Un exemplu de asemenea „tradiție inventată” sînt cunoscutele modele din țesăturile scoțiene.⁷² În paragraful al doilea din capitolul 3 vom reveni asupra acestei probleme.

b) Amintirea ca formă de rezistență

Un alt exemplu tipic de memorie contra-prezentică sau contra-factică, alături de Cartea lui Daniel, este Cartea Esterei. Ceea ce se relatează aici nu este altceva decît un pogrom antisemit. Nu evreii sînt uciși, ci prigonitorii lor. Regele Ahasverus nu mai poate revoca ordinul pe care l-a emis după sfatul canaliei de Haman, dar poate totuși să-i prevină pe evrei și să-i încurajeze să se apere, astfel încît ziua se termină cu o baie de sînge printre prigonitorii evreilor. Avem aici de a

⁷¹ Lebram (1968) presupune o influență egipteană asupra Cărții lui Daniel. Tradiția egipteană legată de regele persan Kambyzes, ca personificare a domniei fără nici un dumnezeu, ar fi reprezentat modelul pentru descrierea regelui Antiochus. Romanul despre Kambyzes din limba coptă provine însă dintr-o perioadă mult mai tîrzie. Mărturiile contemporane referitoare la dominația persană în Egipt sînt mai degrabă pozitive.

⁷² Cf. H. Trevor-Roper, în: E. Hobsbawm, T. Ranger, 1983, 15-42.

face cu o inversare a experienței diasporei. După câte știm, aceasta n-a fost transformată în mito-motricitate revoluționară. Rolul Esterei a devenit liturghia unui obicei carnavalesc, înscenarea utopiei lumii pe dos: sărbătoarea Purimului. Avem aici cazul tipic al unei „*counter-history*”. Trecutul este prezentat din perspectiva învinșilor și asupriților astfel încât actuali asupritori să apară ca tragice figuri, iar învinșii de azi ca adevărați eroi de atunci. Și în Egipt au apărut în acel timp și în condiții asemănătoare narațiuni cu tendințe similare (A. B. Lloyd, 1982).

În general, religia este pusă în legătură cu funcția fondatoare. Referitor la iudaism se pune întrebarea dacă nu este mult mai adecvată corelarea cu amintirea contra-factică sau „contra-prezentică”. În orice caz, se poate susține ideea că religiei îi revine în cadrul culturii funcția de a produce o non-simultaneitate. „Funcția generală a religiei este de a transmite prin amintire, rememorare și repetiție ceva ce este inactual.” (Cancik, Mohr, 1990, 311-313, citatul 311). Acest fapt inactual poate prelua în anumite constelații caracterul celuilalt. În acest caz, amintirea devine un act de rezistență.

Nevoile zilnice ne impun coordonarea și comunicarea și, deci, „producția de simultaneitate”⁷³. Timpul locuit în comun, colonizat, măsurat și controlat, în care toate acțiunile sînt corelate și pot interacționa comunicativ eficient, face parte dintre cele mai mari cuceriri ale civilizației, care a fost adesea descrisă și de care nu ne vom mai ocupa aici. Pe noi ne interesează mai ales instituțiile care „produc non-simultaneitatea” și care pînă acum nu au prea fost luate în considerare. Aceste instituții își au rădăcina în sărbătoare și în ritualul sacral și s-au diferențiat mult pe parcursul evoluției culturilor scrise. Ca și mai înainte, esența religiei pare a fi producerea și transmiterea non-simultaneității. Scăderea crescîndă a influenței religiei în societatea vestică este legată de tendința evidentă spre „uni-dimensionalitate”.

⁷³ Conceptul de simultaneitate este folosit aici în sensul termenului de „dimensiune temporală” la Luhman, 1971. În 1990, Luhman va folosi un termen de simultaneitate mult mai larg, în care se șterg deosebiri care ne interesează pe noi aici.

Prin memoria culturală, viața omului câștigă o bi-dimensionalitate sau bi-simultaneitate care s-a păstrat pe toate treptele evoluției culturale. Producția de non-simultaneitate, posibilitatea unei trăiri în două perioade, face parte dintre funcțiile universale ale memoriei culturale, adică ale culturii ca memorie.

„Imaginea terifică a unei omeniri fără memorie”, scrie Th. W. Adorno, „... nu este un simplu produs al declinului..., ci este în mod necesar legată de progresul principiului burghez. Economisti și sociologi precum Werner Sombart și Max Weber au atribuit societăților feudale principiul tradiționalismului, iar societății burgheze, raționalismul. Aceasta nu înseamnă însă altceva decât că amintirea, timpul, memoria sînt lichidate ca un fel de rest irațional chiar de progresul societății burgheze.”⁷⁴ O asemenea lichidare duce, după H. Marcuse, la „uni-dimensionalitatea” lumii moderne, care, fără memorie, este lipsită de cealaltă dimensiune a realității. Această critică accentuează funcția contra-prezentică a memoriei culturale: funcția de eliberare prin amintire.

Uni-dimensionalitatea nu este doar o caracteristică a lumii moderne, ci o însușire a cotidianului. Cerințele vieții de fiecare zi structurează lumea într-un prim-plan și un fundal. Cufundați în prezent, scăpăm din vedere perspectivele largi. Cotidianul înseamnă șablon și rutină. Deciziile și reflecțiile principale sînt suspendate. În caz contrar, n-am putea nici să ne orientăm și nici să acționăm. Dar perspectivele ieșite din orizontul cotidianului nu sînt pur și simplu uitate sau respinse. Ele constituie fundalul pe care memoria culturală ni-l pune la dispoziție. De aceea memoria culturală și formele sale de obiectivare nu-și au locul în cotidian. Din acest motiv protestează H. Marcuse, de exemplu, împotriva lui Johann Sebastian Bach în tranzistorul din bucătărie și împotriva edițiilor din clasici în magazinele de discount. Prin aceasta, clasicii ar fi despuiați de „forța lor antagonică” (H. Marcuse, 1967, p. 84). Pentru Marcuse, cultura nu este „fundalul”, ci

⁷⁴ Th. W. Adorno, „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit”, în: *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. u. 7. November in Wiesbaden*, Frankfurt, 1960, 14, citat după H. Marcuse, 1967, 118.

opозиția cotidianului, „aer de pe o altă planetă” (ibid., p. 85). Prin memoria culturală, omul face respirabilă o lume, care îl apasă „în realitatea vieții zilnice”. Acest lucru este valabil și, ba chiar mai ales, în legătură cu rememorarea trecutului: „Rememorarea trecutului poate duce la idei periculoase, iar societatea bine așezată pare să se teamă de conținutul amintirilor... Amintirea este o formă de a se desprinde de faptele date, un mod de a înfrunta, pentru scurte momente, dominația faptelor date. Memoria evocă spaima și speranțe trecute.” (ibid., 117)

Deja Tacitus se plîngea de nimicirea amintirii în regimurile totalitare: „O dată cu limba ne-am fi pierdut pînă și memoria, dacă ar fi stat în puterea noastră să uităm, cum ne era dat să tăcem.”⁷⁵ „Dictatura”, comentează H. Cancik acest pasaj, „distruge limba, gîndirea și istoria”. Și reciproc: amintirea este o armă împotriva opresiunii. Textul care zugrăvește în modul cel mai impresionant acest raport este 1984 de G. Orwell.⁷⁶ Forța eliberatoare a memoriei culturale se vede în cazul extrem al asupririi totalitare.

Într-o lume a uniformizării totalitariste, amintirea face posibilă experiența a altceva și distanța față de absolutismul prezentului. În sens mai general, mai puțin politic, acest lucru este valabil și cu privire la presiunea pe care o exercită cotidianul asupra realității sociale și care merge mereu în direcția uniformizării, a „uni-dimensionalității” și a reducerii complexității.

⁷⁵ Tacitus, *Agricola* 2, 3; cf. H. Cancik-Lindemeier, H. Cancik, 1978, 182.

⁷⁶ Cf. A. și J. Assmann, 1988, 35 și urm.

CAPITOLUL II

Cultura scrisă

I. De la coerența rituală la cea textuală

Cultura egipteană a creat o noțiune puternică pentru eforturile necesare spre a menține lumea în mișcare. Este vorba în primul rînd de eforturi de natură rituală și spirituală: transmiterea unui edificiu de cunoștințe, situat mai puțin în cărți și mai mult în ritualuri. Atunci cînd ritualurile nu sînt îndeplinite corect, lumea se prăbușește, cerul se surpă. Îndeplinirea corectă a ritualurilor este o chestiune de cunoaștere, strîns legată de ele, un *officium memoriae*. Opinii asemănătoare găsim și în China. Și aici totul depinde de ritualuri și de faptul ca aceia care sînt însărcinați cu îndeplinirea lor corectă să aibă în minte lumea și să nu uite nimic. În iudaism, aceste reprezentări se desprind de ritual și se leagă de interpretarea textelor. Exegeza garantează, după cum a formulat-o iudaistul berlinez Peter Schäfer, „armonia dintre cer și pămînt”¹. Cu aceste reprezentări dăm, în limba surselor și în specificitatea noțiunilor fiecărei culturi, de ceea ce vom numi aici *coerență*, o coerență care în vechea Chină și în Egipt era înțeleasă și practică în sens ritual și care apoi, în iudaismul rabinilor, lipsită de posibilitatea practicării coerenței rituale, ca urmare a distrugerii Templului în anul 70 e.n., s-a transferat complet în interpretarea de text. Locul cunoașterii nu mai este de acum ritualul căruia îi servește și pe care îl îndeplinește într-o oarecare măsură prin recitări sacrale, ci interpretarea textelor fondatoare. Numim această deplasare tipică din punctul de vedere al istoriei culturii trecerea de la coerența *rituală* la cea *textuală*. În poezia

¹ Cu ocazia unei sesiuni pe tema „Text und Kommentar” în Heidelberg, în primăvara lui 1991, unde R. Wagner a relatat despre idei similare în China.

Patmos de Hölderlin găsim renumitele versuri care par să concentreze cu o pregnanță de nedepășit trecerea de la ritualurile cosmice la exegeză:

*Wir haben gedienet der Mutter Erd'
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,
Unwissend, der Vater aber liebt,
Der über allem waltet,
Am meisten, dass gepflegt werde
Der veste Buchstab und Bestehendes gut
Gedeutet.*

Noi am slujit pământului Mamă
Și mai nou am slujit luminii Soarelui,
Neștiutori, Tatăl însă,
El, care mai presus de toate este,
Cel mai mult ține să se cultive litera bine scrisă,
Iar ceea ce este scris să fie bine
Interpretat.

Nu vrem să pretindem că Hölderlin se va fi gândit, când a scris aceste versuri, exact la trecerea de la *coerența rituală* la cea *textuală*. Dar este mai presus de orice îndoială că și la Hölderlin este vorba de o deplasare a sensului de la fenomenele istorice și cosmice spre scrierile sacre și spre interpretarea lor, chiar dacă nu în sensul unui punct crucial în istoria culturii, ci în sensul unui crez poetologic (cum se spune în continuare: „*dem folgt deutscher Gesang*”).² Totuși versurile aruncă o lumină surprinzătoare asupra tezei noastre referitoare la importanța exegezei textelor fondatoare. „Cultivare literei bine scrise” – principiul numit de noi „*Textpflege*” [„grija față de text”, n.t.] nu poate fi mai exact definit, la fel cum „*Bestehendes gut gedeutet*”, „a explica bine ceea ce există”, denumește exact principiul „*Sinnpflege*” [„grija față de sens”, n.t.] legat obligatoriu de acesta.

² Îi mulțumesc prietenului meu Cyrus Hamlin (Yale), care mi-a permis să arunc o privire în manuscrisul lucrării sale despre *Patmos*.

1. Repetiția și interpretarea

Trecutul nu ia naștere de la sine, ci este rezultatul unei construcții și reprezentări culturale; el este ghidat de motive, așteptări, speranțe și țeluri specifice și este modelat de cadrul de referință al unui anumit prezent. Este important să ținem seama de aceste idei ale lui M. Halbwachs, care a demonstrat că proiecțiile sociale asupra trecutului sînt întotdeauna ficțiuni colective ale continuității. În paragraful de față vom cerceta cum este imaginată o asemenea continuitate nu numai în figurile amintirii, ci cum sînt ele generate de facto în procesul practicii culturale. Ne interesează deci cum se realizează reproducția culturală. În acest sens vom porni de la următoarea teză: *Repetiția și interpretarea sînt procedee funcțional echivalente în producerea coerenței culturale.*

Deoarece memoria culturală nu se transmite pe cale biologică, ea trebuie menținută în funcție de-a lungul succesiunii de generații prin cultură. Aceasta este o chestiune de mnemotehnică culturală, adică de stocare, reactivare și transmitere de sensuri. Funcția acestei mnemotehnici culturale constă în asigurarea continuității, respectiv a identității. Identitatea este – după cum se poate vedea cu ușurință – o chestiune de memorie și de amintire. Așa cum individul își creează, numai prin forța propriei memorii, o identitate personală pe care o păstrează de-a lungul anilor, la fel și grupul își poate reproduce identitatea numai prin memorie. Deosebirea constă în aceea că memoria grupului nu are o bază neuronală. În locul acesteia apare cultura: un complex de cunoștințe care asigură identitatea, obiectivat în forme simbolice: mituri, cîntece, dansuri, proverbe, legi, texte sacre, imagini plastice, ornamente, picturi, drumuri, ba chiar peisaje întregi, ca în cazul australienilor. Memoria culturală circulă sub formă de amintiri, care țineau inițial de sărbători și de îndeplinirea unor ritualuri. Atîta vreme cît ritualurile garantează circulația cunoștințelor cu funcție identificatoare în cadrul grupului, procesul transmiterii mai departe se desfășoară sub forma repetiției. Ține de esența ritualului, a reproduce cît se poate de fidel o ordine prestabilită. Prin aceasta, fiecare practicare a ritualului se suprapune cu altele anterioare și astfel în societățile iliterate se formează imaginea unui timp circular. De aceea, în legătură

cu circulația sensului cultural bazată pe rituri se poate vorbi de o „obsesie a repetării”. Tocmai această obsesie este aceea care garantează *coerența rituală* și de care societățile se eliberează o dată cu trecerea la *coerența textuală*.³

2. Repetarea și rememorarea

Am spus-o deja la început și o repetăm aici: nici ritualul nu se epuizează în repetiție, în simpla reluare a unui program strict. Ritualul înseamnă mai mult decât pur și simplu a împodobi timpul cu ornamente, încît, prin revenirea periodică a unor succesiuni de acțiuni identice să apară ca un model compus din figuri care se repetă mereu. Ritualul rememorează și un sens. Am explicat aceasta prin exemplul mesei de Seder la evrei. Ordinea liturgică a acesteia este fixă, termenul *seder* înseamnă „ordine”. Această ordine se repetă an de an exact în același mod. Seara de Seder reactualizează totodată și ieșirea din Egipt, care este comemorată prin cînturi, omilii, anecdote și discuții. Fiecare element din ordinea rituală trimite la acest eveniment, iar forma prin care face această trimitere este amintirea (în ebraică *zikaron*). Se mănîncă un fel de pelin (*Picris hieracioides*), în amintirea vieții amărîte din Casa Sclaviei. „*Harosset*”-ul* evocă lutul din care fiii Israelului au fost siliți să fabrice cărămidă pentru orașele egiptene, și tot așa cu fiecare lucru. Împărțășania creștinilor, derivată în mod evident din Seder-ul evreiesc, a păstrat exact această formă a trimiterii cu funcție evocatoare. Pîinea și vinul sînt un *zikaron* al jertfei de pe cruce, care pentru creștini este un eveniment cu valoare de semn al mîntuirii și al eliberării, precum exodul pentru evrei. Surprinzător este să dăm exact peste aceeași structură în ritualurile din Egiptul antic. Fiecare element își are locul său într-o ordine fixă și trimite la un sens al cărui loc se află bineînțeles

³ Acest lucru a fost subliniat de antropologi ca E. A. Havelock, W. Ong și J. Goody, care s-au ocupat de problemele scrierii. În legătură cu receptivitatea culturilor orale, cf. în special W. Ong, 1977.

* O prăjitură cu mere, nuci sau migdale, cu vin roșu, dulce și cu scorțișoară, de multe ori și cu curmale, smochine și stafide (nota trad.).

în *trecutul absolut* al mitului zeilor și nu în *trecutul relativ* al propriei istorii. Dar, ca și în introducerea la împărtașanie, se spune: „Acesta este (respectiv înseamnă) Osiris” și așa mai departe. Întregul cult egiptean se sprijină pe ambele dimensiuni, dimensiunea repetării rituale și reactualizarea printr-o *interpretare sacramentală*. Repetarea rituală este doar forma pentru sensul păstrat și reactualizat în ea. Dacă n-ar exista această dimensiune semiotică a trimeriei și a reactualizării, nu am avea de a face cu ritualuri, ci doar cu rutine ritualizate, cu acțiuni cu o desfășurare strict reglementată din motive de funcționalitate.

În măsura în care coerența rituală se transformă în coerență textuală, elementul repetare pierde în importanță, pentru că s-a găsit un alt recipient pentru sens. Întrebarea este însă, dacă ritualul nu reprezenta un adăpost mai sigur decât textele pentru acest sens, pe care se bazează *structura conectivă* a societății. Sensul este viu atît timp cît circulă. Ritualurile sînt o formă de circulație, pe cînd textele nu sînt aceasta *per se*, ci doar în măsura în care circulă.⁴ De îndată ce iese din circulație, textul se transformă dintr-un recipient într-un mormînt al sensului, pe care de acum numai interpretul îl poate readuce la viață, uzînd de tehnici hermeneutice și avînd ca mediu comentarea sensului. Bineînțeles că și sensul unui ritual poate fi uitat. În acest caz, sensul este inevitabil înlocuit cu un alt sens. Textele sînt doar o formă mai riscantă de transmitere a sensului, fiindcă ele oferă totodată posibilitatea de a depozita sensul din circulație și din comunicare, ceea ce pentru ritualuri nu era posibil.

⁴ Acesta este motivul pentru care N. Luhmann nu include scrisul printre mediile comunicării, cf. „Cuts in/and Writing”, în: *Stanford Literature Review* 1992. Bineînțeles că scrisul poate fi folosit și în scopul comunicării. Este semnificativ faptul că termenul egiptean pentru „a scrie” (*sphr*) înseamnă „a face să circule”. Dar funcțiile scrierii nu se epuizează cu acesta. Prin scriere și prin sistemele de notare care îi premerg ia naștere un spațiu „meta-comunicativ”, dincolo de comunicare, exterior acesteia, un fel de depozit pentru comunicare. Acest concept a fost explicat de noi în introducere.

3. Culturi literare timpurii: fluxul tradiției

Scrierea s-a dezvoltat în Mesopotamia din forme anterioare în contextul comunicării cotidiene, nu în cel al comunicării ceremoniale. Ea a fost implicată abia mai târziu în domeniul memoriei culturale. Comunicarea ceremonială rămîne, deja din cauza complexității mediale, imposibil de notat, un domeniu al repetiției rituale, care continuă să constituie principiul de bază și coloana vertebrală a coerenței culturale. Cu timpul însă, pe lângă textele utilitare ale comunicării cotidiene, crește un rezervor de texte corespunzînd unor exigențe normative și formative, care nu reprezintă înregistrarea unor informații transmise oral, ci ia naștere din spiritul scrierii însăși. După expresia fericită a lui Leo Oppenheim, această literatură constituie „fluxul tradiției”, în care curg textele destinate să fie refolosite.⁵ Acest flux al tradiției este un curent viu, care își modifică albia și al cărui debit variază de la un moment la altul. Unele texte sînt acoperite de uitare, altele se adaugă, sînt amplificate, scurtate, parafrazate, antologizate în contexte variabile.⁶ Încet-încet se fixează structuri centrale și periferice. Anumite

⁵ L. Oppenheim, 1964. W. W. Hallo distinge în cadrul tradiției mesopotamiene trei categorii: „canonical”, „monumental” și „archival”. Categoria „canonical” ar corespunde „fluxului tradiției” al lui Oppenheim. Deoarece noi folosim aici termenul „canon” în sens strict, și anume pentru texte pe care tradiția le transmite în timp, nu ca atare, ci în calitate de elemente ale unui fond unitar și canonizat, preferăm termeni ca „fluxul tradiției” sau „marea tradiție” (în sensul lui R. Redfield).

⁶ Modalitatea de transmitere în continuă mișcare a unui text se poate vedea cel mai bine în cazul Bibliei, care nu este altceva decît fluxul unei tradiții milenare, oprit într-un anumit moment. Se poate constata creșterea și transmiterea prin scris a textelor – Deutero-Isaia și Trito-Isaia, împletirea diferitelor tradiții, existența paralelă a mai multor variante, texte mai vechi sau mai noi, antologizări, colecții de texte și, mai ales, multitudinea speciilor: legi, istorii ale unor triburi, genealogii, cărți de istorie, cîntece de dragoste, poezie de banchete, jelanii, cîntece de sărbătoare, cîntece de penitență și de mulțumire, rugăciuni, imnuri, proverbe, aforisme, literatură didactică, cărți ale profeților, manuale școlare, romane, nuvele, mituri, basme, predici, biografii, apocalipse – un copac în floare, cu coroana bine dezvoltată,

texte capătă, datorită importanței deosebite, un rang superior, sînt copiate și citate mai des decît altele și devin în cele din urmă un fel de modele clasice, chintesența valorilor normative și formative. Școala copiștilor joacă un rol primordial în această evoluție. Ea constituie cadrul instituțional pentru copierea, circulația și arhivarea textelor și se îngrijește astfel ca texte vechi și sensul normativ și formativ reactualizat prin ele să rămîină prezent și să poată fi recuperat. Astfel ia naștere „marea tradiție”, care deschide oricărui prezent un pregnant orizont de cunoaștere și cultură, mergînd adînc, cu secole și cu milenii în urmă. „Casa tăblițelor” din Mesopotamia și „Casa vieții” din Egipt sînt purtători ai acestei forme a memoriei culturale bazate în cea mai mare parte pe texte.

O dată cu apariția „clasicilor”, timpul culturii ia altă formă. Alături de distincția *festivă* dintre timpul original și prezent apare acum o nouă distincție: cea dintre trecut și prezent, dintre Antichitate și epoca modernă. Trecutul este perioada clasicilor, *clasicitatea*. El este timpul original, rămînînd mereu la distanță constantă față de prezent, distanță care nu este de natură temporală, ci ontică; este trecutul istoric, de a cărui distanță crescîndă față de prezent sîntem conștienți. În Mesopotamia au apărut în mileniul I forme timpurii ale istoriografiei referitoare la trecut (J. v. Seters, 1983), în Egipt s-a manifestat un interes pentru arhive și pentru îngrijirea monumentelor, pentru monumente și texte vechi, expresie a conștiinței tradițiilor străvechi.⁷ În scriptoriile și școlile de pe lîngă temple au apărut biblioteci și s-a dezvoltat cultura cărții. Dar, ca și mai înainte, principiul coerenței culturale continuă să fie reprezentat de sărbători și ritualuri.

transformat în procesul canonizării într-un edificiu cu multe etaje, cu numeroase încăperi, dar unitar în sine. Istoria tradiției Vechiului Testament s-a preocupat în cea mai mare măsură de problema „textelor primare” și mai puțin de activitatea de transmitere a celor care au făcut aceasta și, astfel, de istoria memoriei culturale care se manifesta în acest proces. În ultimii ani se profilează totuși o schimbare de direcție. Deosebit de interesant în acest sens mi se pare Fishbane, 1986.

⁷ Cf. J. Assmann, 1985; D. B. Redford, 1986.

4. Canonizare și interpretare

Impulsul decisiv pentru trecerea de la coerența rituală la cea textuală nu l-a reprezentat de la început scrierea, ci abia oprirea fluxului tradiției prin canonizare. Textul sacral nu face deja necesară interpretarea, ci abia textul canonic, devenit astfel punctul de plecare al culturilor exegetice. Această teză urmează să fie explicată și dovedită în cele ce urmează.

Așa cum a arătat C. Colpe (1987), în istoria omenirii au existat două canonizări, independente una de alta: Biblia evreilor și *Tripitḥaca* budistă. Toate celelalte canonizări, în Occident canonizarea alexandrină a *clasicilor* greci (pe care eu totuși o consider independentă de canonizarea Bibliei de către evrei), Biblia creștină și Coranul sau, în Orient, canonul Jaina și canonizarea scrierilor lui Confucius și Tao, toate sînt în legătură cu cele două canonizări inițiale. În jurul tuturor acestor procese de canonizare ia naștere imediat o bogată literatură interpretativă, care avea să fie și ea canonizată la rîndul ei. În felul acesta, memoria culturală se organizează, pe de o parte, în canoane de gradul întâi, gradul doi și eventual gradul trei, pe de alta, în literatură primară și literatură secundară, în texte și comentarii. Pasul cel mai important în formarea canonului este închiderea (în arabă *iğtihād*). Această închidere trasează granițele dintre canonic și apocrif și dintre primar și secundar. Textele canonice nu pot fi continuate: aceasta reprezintă deosebirea esențială față de „fluxul tradiției”. Textele canonice sînt sacrosancte, ele cer să fie transmise întocmai. Nici o iotă nu e voie să fie modificată. „Să nu adăugați nimic la cele ce vă poruncesc eu, nici să lăsați ceva din ele; păziți poruncile Domnului Dumnezeului vostru, pe care vi le spun eu astăzi”, scrie în Deuteronom (4,2). Acest citat dovedește nașterea canonului evreiesc din spiritul contractului, al „legămîntului” pe care Domnul l-a încheiat cu poporul său.⁸ Textul canonic este la fel de obligatoriu ca un contract.

Putem vedea aceasta pe baza deosebirii dintre textele sfînte și cele canonice. Texte sacre există și în afara tradiției canonizate. Ele

⁸ În legătură cu istoria „formulelor canonice” v. mai jos, paragraful 2.

există atât în literatura orală (cel mai impresionant exemplu sînt *Vedele*), cît și în cea scrisă (de exemplu *Cartea morților* la egipteni). Textele sacre cer și ele fidelitatea transducerii. De aceea, de exemplu, *Vedele* nu au fost scrise, pentru că brahmanii aveau mai mare încredere în memorie decît în scris. Textul sacru este un fel de templu lingvistic, o reactualizare a celor sfinte prin mediul vocii. Textul sacru nu cere să fie analizat și interpretat, ci recitat conform ritualului, respectînd cu atenție prescripțiile privitoare la loc, timp, curățenie etc. În schimb, textul canonic încorporează valorile normative și formative ale unei comunități, „adevărul”. Asemenea texte cer să fie însușite, urmate și transpuse în realitatea trăită. De aceea ele au mai puțin nevoie de recitare cît de interpretare. Aici *inima* contează, nu gura și urechea. Textul nu se adresează însă în mod nemijlocit inimii. Pe cît de lung este drumul de la urechea care aude sau de la ochiul care citește pînă la inimă, tot atît de lung este drumul de la nivelul grafic sau fonetic la sensul formativ și normativ. De aceea textul canonic face necesară prezența unui terț, a exegetului, care se interpune între text și receptor și scoate la iveală impulsurile normative și formative din text. Textele canonice își pot dezvolta sensul doar în relația triunghiulară: text, interpret și receptor.⁹

Astfel, pretutindeni în preajma tradițiilor canonizate iau naștere instituții care se ocupă de interpretare și, o dată cu ele, o nouă clasă a elitelor intelectuale: *sofer*-ul israelit, *rabbi* la evrei, *philologos*-ul elenic, *șeicul* și *mullah*-ul în islam, *brahmanul* indian, înțelepții și învățații budiști, confucianiști și taoiști. Caracteristica dominantă a acestor noi purtători ai memoriei culturale este rolul lor conducător, (relativa) independență față de instituțiile puterii politice și economice (Chr. Meier, 1987). Numai de pe această poziție independentă pot ei reprezenta exigențele normative și formative impuse de canon. Ei întruhidează autoritatea canonului și a adevărurilor relevate prin

⁹ Cf. interesantul răspuns al famenului la întrebarea lui Filip: „ – Dar tu și înțelegi, ce citești? – Cum să înțeleg, dacă nu mă îndrumă nimeni?” (Fapte 8,31; gr. *hodegesei*, de unde noțiunea de „*hodegetică*”, explicarea textului ca orientare.)

acesta. În culturile literare timpurii, purtătorii și păstrătorii „fluxului tradiției” erau în același timp și funcționari administrativi, medici, cititori de vise și ghicitori și, în orice caz, primeau și dădeau ordine în cadrul organizațiilor politice. În cadrul tradiției nu exista nici un loc, nici un punct arhimedic, din care cineva s-ar fi putut opune acestei organizații cu pretenția unor răsturnări de natură normativă sau formativă. De aceea procesul canonizării este totodată și un proces de diferențiere socială, al apariției unei poziții independente față de autoritățile politice, administrative, economice, juridice și chiar religioase. Misiunea acestei poziții este, ca să preluăm expresia lui Hölderlin, de a cultiva „litera bine scrisă”. Cultivarea acestei „*veste Buchstab*” constă în explicare sau în „*Simpflege*”. Deoarece literele sînt fixe și nu este voie să se schimbe nici o iotă, dar și pentru că lumea oamenilor este mereu supusă schimbărilor, între textul încremenit și realitatea schimbătoare apare o distanță care nu poate fi depășită decît prin interpretare. În acest mod, interpretarea devine principiul central al identității și al coerenței culturale. Impulsurile normative și formative din partea memoriei culturale pot fi valorificate numai prin interpretarea mereu reînnoită a tradiției cu funcție fondatoare. Interpretarea devine gestul amintirii, interpretul este cel care ne aduce aminte, ne face să ne gîndim la un adevăr uitat.

O dată cu creșterea producției de texte apare, relativ devreme, starea descrisă de Adelaida Assmann ca o scindare a memoriei culturale într-un prim-plan și un fundal, sau „memoria funcțională și memoria stocatoare” (A. și J. Assmann, 1991). Mulțimea de texte primare, secundare și terțiare, de scrieri canonice, semicanonice sau apocrife depășește cu mult lucrurile pe care și le poate aminti și în care „se poate regăsi” o societate într-o epocă dată. Pe măsură ce textele se îndepărtează în fundalul fondurilor arhivistice „nelocuie”, textul devine o formă de uitare, devine cavoul unui sens care a fost mutat aici, odată ieșit din semnificația trăită și din comunicație. În felul acesta, în fiecare tradiție cresc treptat domeniile în care se depun lucrurile desuete și ciudate, apar zone extinse de cunoștințe uitate, se șterg granițele spre cele străine.

Este ușor de înțeles că, în istoria *structurii conective* a societății, descoperirea scrierii reprezintă cea mai adâncă cezură. Apariția scrierii împarte această istorie în două faze. Cumpăna apelor dintre aceste două faze este evidentă și ea a fost adesea descrisă. Cea mai cunoscută este „perioada axială” a lui Jaspers, care se referă chiar la această răsturnare¹⁰ (chiar dacă, în mod ciudat, el nu a văzut rolul scrisului, lucru reparat de urmași).¹¹

5. Repetiția și variația

Deosebirea principală dintre coerența rituală și cea textuală constă în faptul că prima se bazează pe repetiție, excluzând variația, pe când coeziunea textuală admite variația, ba chiar o încurajează. Lucrul acesta nu se înțelege la prima privire. S-ar presupune că variația ar domina mai degrabă în lumea tradiției orale, a riturilor și a poveștilor mitologice, acolo unde textul nu este fixat și unde orice reprezentare actualizează textul într-un mod propriu, pe când în culturile literare textul a fost fixat o dată pentru totdeauna și nu poate fi decât repetat prin orice transcriere sau lectură nouă. Ceea ce vrem să spunem nu se referă la text, ci la ceea ce exprimă el, adică nu la comunicare, ci la informație. În lumea tradiției orale, potențialul inovativ, și astfel potențialul informativ al textelor, este mic. Ele se păstrează în memoria culturală doar atunci când exprimă lucruri foarte cunoscute. În lumea literară, lucrurile stau invers, așa cum o știm din renumita jelanie a lui Chacheperreseneb, un autor egiptean din Regatul Mijlociu:

O, dacă aş avea fraze necunoscute, maxime inedite,
un discurs nou, care încă n-a mai fost,

¹⁰ K. Jaspers, 1949; cf. S. N. Eisenstadt, 1987. Nu numai trecerea spre coerența textuală ține de sindromul „perioadă axială”, ci și posibilitatea creată pentru „evoluția ideilor”. Asupra acestei probleme vom reveni mai pe larg în capitolul VII.

¹¹ În acest sens trebuie menționat în primul rând E. A. Havelock, care și-a dedicat viața cercetării acestei tranziții în cadrul culturii grecești vechi. Cf. capitolul VII, paragraful I.

fără repetări,
fără citate transmise, spuse de înaintași.
Îmi store corpul și ceea ce este în el
și-l eliberez de toate cuvintele mele.
Căci ceea ce s-a spus este repetare,
și se spune doar ceea ce a mai fost spus.
Nu te poți împodobi cu cuvintele înaintașilor,
căci urmașii le vor identifica.

Aici nu vorbește cineva care a vorbit deja, ci care va vorbi doar pentru ca un altul să găsească ce va spune el.

Nu un discurs, despre care mai târziu să se spună:

„Asta au făcut ei mai demult”,
și nici un discurs, care să spună:
„Căutare zadarnică, e doar minciună”,
și nimeni nu-i va mai pomeni numele.
Eu am spus aceasta conform cu cele ce le-am văzut,
începînd de la prima generație pînă la cei ce vor veni după noi:
ei au imitat cele uitate.
O, dacă aș ști ceea ce ceilalți nu știu,
ceea ce nu este o repetare.¹²

Aceasta este o impresionantă elegie despre cerința inerentă culturilor literare de a varia și inova, o problemă proprie doar scriitorului. De la barzi, publicul aștepta să audă ceea ce știe, de la autor, ceea ce nu știe. În lumea transmiterii orale, rangul unui cîntăreț este dat exclusiv de întinderea cunoștințelor sale, adică dacă știe să povestească 7, 20 sau 300 de povești. Cu cît mai cuprinzătoare sînt cunoștințele sale, cu atît mai înalt rangul său (ajungînd în unele culturi bazate pe memorie pînă la un nivel de-a dreptul princiar). Aceasta pentru că nu există alte forme de a păstra cunoașterea decît memoria cîntărețului și nici alte forme de acces spre cunoaștere decît reprezentările reglementate ale acestuia.

¹² Tăblița BM 5645 rto. 2-7, ed. A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, 97-101; M. Lichtheim, 1973, 146 și urm.; B. G. Ockinga, 1983. Cea mai recentă traducere: Hornung, 1990, 101.

Repetiția nu este o problemă, ci o necesitate structurală. Fără repetiție, perpetuarea s-ar întrerupe. Inovația ar echivala cu uitarea.

Repetarea apare ca problemă abia acolo unde ea nu mai constituie o necesitate structurală pentru transmitere și unde păstrarea cunoștințelor și accesul la cunoaștere s-au desprins de persoana cîntărețului și de reprezentările sale rituale. Culturile literare oferă această posibilitate. Ceea ce este surprinzător aici este că problema apare deja atît de devreme. Ea a fost văzută în Egipt, la primele începuturi ale literarității. Dar abia în Grecia ea avea să devină structurală. Abia aici se va naște o literatură care va dezvolta principiile variației și inovației și va deveni astfel mediul unei evoluții sistematice a ideilor și al revoluției cunoașterii.

Cel mai uimitor lucru din acest text timpuriu este poate faptul că vorbește un autor care resimte tradiția ca pe ceva exterior, străin și invincibil și care disperă vizavi de sarcina de a-și afirma și legitima discursul ca propriu și nou, față de această tradiție. Pentru bard sau aed, tradiția nu este ceva „exterior”: ea trece prin el și îl împlinește din interior. Poetul care scrie se vede, dimpotrivă, în afara tradiției și simte că trebuie să se bazeze pe sinele său interior, pentru a se putea afirma față de tradiție. Chacheperreseneb își intitulează textul: *Colecție de cuvinte, culegere de sentențe, căutare de cîntece prin cercetarea inimii*, și-și îndreaptă plîngerea către propria sa inimă:

Vino, inima mea, să-ți vorbesc,
ca tu să-mi răspunzi la chemare și să-mi explici
ce se petrece în țară.

Chacheperreseneb este primul „*scrittore tormentato*” (Calvino) cunoscut din istoria literaturii. Însingurarea care îl chinuie ține de faptul că singur, doar cu inima sa, „trebuie să-și stoarcă sinele” pentru se putea afirma cu ceva propriu, ceva nou, în fața tradiției. Am afirmat că trecutul ia naștere ca urmare a unei cezuri în fluxul timpului și a încercării de a trece peste această ruptură și de a se referi la el. Aici întîlnim pentru prima oară una din cele mai răspîndite condiții tipice pentru nașterea trecutului: consemnarea tradiției în formă scrisă. Acolo unde tradiția este fixată prin semne scrise și se obiectivează în texte,

fără a mai trece prin purtători ca un curent spiritual, acolo avem ruptura în care poate în orice moment să iasă la iveală ca diferența între vechi și nou, odinioară și acum, trecut și prezent. Faptul că această distanță față de tradiția obiectivată prin scris nu trebuie resimțită neapărat ca un chin, ca alienare și însingurare, ca în cazul lui Chacheperreseneb, ci și ca o eliberare, este o altă problemă. Abia forma scrisă îi conferă tradiției o înfățișare față de care purtătorii ei se pot distanța în mod critic.¹³ Pe de altă parte, abia prin scris își dobîndește purtătorul tradiției libertatea de a-și aduce o contribuție nouă, ceva inedit, străin, nemaiauzit în raport cu tradiția familiară: „cîntece necunoscute, fraze necunoscute, maxime inedite, un discurs nou, care încă n-a mai fost, fără repetări.”

Ruptura din procesul transmiterii tradiției provocată de consemnarea prin scris se manifestă prin contradicția dintre „vechi” și „nou”. Ea devine dramatică doar în momentul în care tradiția se transmite prin scris. Abia acum, textul nou trebuie să se afirme în fața textului vechi, abia acum textele sînt amenințate de pericolul de a se învechi. Dar învechirea nu este neapărat destinul care pîndește textele odată scrise. Cu textele se întîmplă același lucru ca și cu vinurile: acelea care se pretează pentru a fi păstrate cîștigă cu timpul și devin tot mai prețioase, pe măsură ce se învechesc. „Vechi” este un titlu de noblete al tradiției scrise. Deoarece tradiția orală nu cunoștea asemenea condiții de depozitare, vechimea nu era o valoare în sine. Ideea unei autorități și a unei calități deosebite a „vechilor scrieri” apare relativ devreme în culturile literare din Mesopotamia și din Egipt. Accesul la cunoaștere se realizează acum prin cărți, și anume prin cărți *vechi*.

Ma'at ajunge la cel știutor limpezită¹⁴
după sfaturile pe care le-au rostit înaintașii.
Imită-ți strămoșii, înaintașii,
(...)
Vorbele lor sînt cuprinse în scrierile lor:

¹³ Acest punct de vedere a fost subliniat în special de E. A. Havelock și, pornind de la el, de N. Luhmann. Vom reveni asupra acestui aspect cînd vom vorbi despre Grecia.

¹⁴ Termenul desemnează un procedeu de fabricare a berii.

deschide-le, citește-le, străduiește-te să-i imiți pe cei înțelepți!
Maestru ajunge doar cel ce se lasă învățat.¹⁵

Vechile scrieri cîștigă tot mai mult în valoare și strălucire. Bineînțeles că pentru aceasta sînt necesare condiții de „depozitare” deosebite. Privind retrospectiv, de multe ori avem impresia că are loc un proces natural de selecție: ca și la vinuri, șanse de a se păstra și a se impune au doar cele mai bune. În realitate însă, adeseori sînt esențiale decizii care nu au nimic de-a face cu „calitatea”. Cele mai importante texte din literatura egipteană, *Dialogul celui sătul de viață cu al său Ba*¹⁶ și *Imnul soarelui al lui Echnaton* (Hornung, 1990, 135 și urm.), s-au păstrat în cîte un singur exemplar, într-un manuscris, respectiv într-o inscripție contemporană, și n-au fost, se vede, niciodată incluse în „fluxul tradiției”. Soarta *Imnului Soarelui* este de înțeles: a căzut jertfă campaniei prin care orice amintea de epoca Amarna trebuia nimicit. Motivele uitării *Dialogului celui sătul de viață* nu sînt clare. O mulțime uimitoare de texte importante, după noi, cu nimic deosebite de cele clasice recunoscute, printre care *Naufragiatul* de pe papyrusul Westcar, *Avertismentele lui Ipuwer*¹⁷, s-a păstrat într-un singur manuscris.¹⁸ Aceasta arată clar că formarea tradiției este condiționată de un proces de selecție și că „învechirea” textelor, sporul de timp, valoarea și autoritatea depind de asemenea procese de selecție și de criteriile lor. Faptul de a fi consemnat în scris – acesta este aspectul cel mai important în acest context – nu asigură în sine continuitatea. Dimpotrivă, el implică riscul uitării și al dispariției, al învechirii și

¹⁵ *Învățăături pentru Merikare* P. 34 și urm.; Brunner, 1988, 142.

¹⁶ Pap. Berlin 3024; traducere Lichtheim, 1973. Extrase în Hornung, 1990, 113 și urm.

¹⁷ Toate aceste texte, în traducerea lui Lichtheim, 1973.

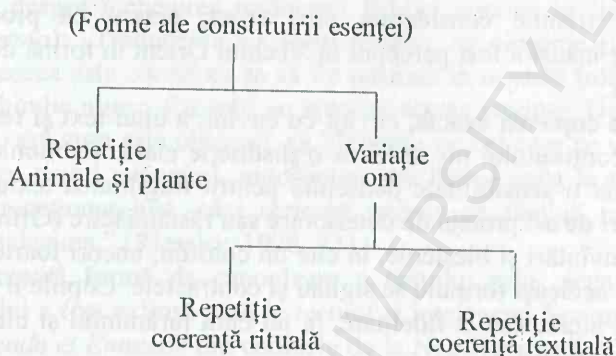
¹⁸ De altfel nici soarta receptării lui Chacheperreseneb n-a fost cu mult mai prielnică. El s-a păstrat totuși cel puțin prin două texte, ceea ce înseamnă că aparține tradiției școlare și deci „clasicilor”. Atît Ipuwer, cît și Chacheperreseneb sînt menționați printre „clasici” într-o inscripție funerară din Saqqara, v. Assmann, 1985, 488 și urm.

prăfuirii, care erau străine tradiției orale, rezultatul fiind adesea mai degrabă ruptura decât continuitatea.

Coerența textuală înseamnă producerea unui orizont de referință dincolo de această ruptură inerentă culturii literare, a unui orizont în interiorul căruia textele sînt prezente și eficiente peste milenii și pot fi conectate intertextual. Putem distinge trei forme de conectare intertextuală: comentarea, imitarea și critica. Comentate sînt de regulă textele canonice. Deoarece aceste texte nu pot fi continuate, imitate sau criticate și sînt încremenite în forma lor, variația se poate manifesta doar pe un plan care nu atinge textul însuși, în comentarii. Imitate sînt, dimpotrivă, textele clasice. Și ele sînt supuse exegezei, sînt *tratate*, după expresia filologilor alexandrinii; dar un text devine *clasic* abia atunci cînd el constituie modelul altor texte, de exemplu Homer pentru Vergilius, Vergilius pentru Milton etc. În cadrul discursului științific, textele cu funcție fondatoare sînt obiect al criticii. Așa se comportă, de exemplu, Aristotel cu Platon sau Mencius cu Confucius. Aceasta este o cu totul altă formă de încatenare intertextuală, pe care o numim „hipolepsă” și pe care o vom trata mai îndeaproape în capitolul despre Grecia. Aceste trei forme de intertextualitate au o caracteristică comună: faptul că ele se aplică unor texte fondatoare. În cadrul culturii literare și al coerenței textuale, memoria culturală se organizează primordial în contactul cu texte fondatoare, interpretîndu-le, imitîndu-le, învățînd și criticînd. Subliniem încă o dată că textele sacre nu sînt fondatoare în acest sens, fiindcă ele nu generează nici un fel de variație intertextuală. Textele sacre țin de sfera repetiției și a coerenței rituale.

Prin ritualuri, omul tinde spre o formă de coerență și continuitate care se orientează după natură. „*Nature revolves but man advances*”, scria poetul englez Edward Young pe la mijlocul secolului al XVIII-lea în *Night Thoughts*, or această deosebire fundamentală între viața naturală și cea istorică este suspendată în principiul coerenței rituale. În baza principiului repetării stricte, care stă la baza ritualurilor, omul se adaptează la structura ciclică a proceselor regenerative și participă

astfel la veșnic adorata viață divină.¹⁹ Repetiția și variația, deosebite utilizată de Aristotel în *De Anima* pentru a diferenția omul de lumea plantelor și animalelor²⁰, se poate aplica recursiv și poate fi exprimată în cadrul acestei deosebiri, pe partea *variației* și a sferei umane:



II. Canonul – clarificarea noțiunii

1. Evoluția sensului în Antichitate

Înțelegem prin „canon” acea tradiție al cărei conținut este absolut obligatoriu și a cărei formă este intangibilă. Nimic nu poate fi adăugat, nimic nu poate fi omis, nimic nu poate fi modificat. Istoria acestei „formule a canonului”²¹ duce în domenii foarte variate ale acțiunii

¹⁹ Cf. J. Assmann, 1983, 218 și urm., unde se găsește și ilustrația lui William Blake la aceste versuri, care se servește în reprezentarea „revolving nature” de simbolul egiptean „Uroboros”, șarpele care își înghite coada.

²⁰ Aristotel, *De Anima* II, 4.2. Revenim asupra acestei teme în capitolul VII.

²¹ Willem C. van Unnik, 1949. *Locus classicus* în istoria canonului creștin este a 39-a Epistolă de Paști a lui Athanasius cu lista canoanelor, în care enumerarea scrierilor sacre se încheie cu propoziția: „Acestea sînt izvoarele mîntuirii ... Nimeni să nu adauge ceva, nici să nu ia (ceva) din asta.” În legătură cu funcțiile formulei canonice, cf. A. Assmann, 1989, 242-245.

sociale: reproducerea *exactă* a unui eveniment („formula martorului”), redarea *conformă a faptelor și a sensului* într-un mesaj („formula solului”, Quecke, 1977), redarea *cuvînt cu cuvînt* a unui text („formula copistului”)²² și respectarea *literală* a unei legi sau a unui contract („formula contractului”).²³ Totuși, deosebirea dintre ultimele două funcții nu trebuie considerată prea strict, pentru că procesul de transmitere însuși a fost perceput în Vechiul Orient în formă de drept și de contract.

Între copierea exactă, cuvînt cu cuvînt, a unui text și respectarea literală a conținutului nu se făcea o distincție clară. Babilonienii, care au dezvoltat o sensibilitate deosebită pentru fragilitatea textului scris, luau măsuri de a-l proteja de deteriorare sau răstălmăcire (Offner, 1950) prin binecuvîntări și blesteme, în cîte un colofon, uneori foarte detaliat. Exact prin aceleași formule se sigilau și contractele. Cîpiile îi obligă pe cei care le alcătuiesc la fidelitate, la fel cum jurămîntul și blestemul îi obligă pe parteneri.

Etosul profesional al copistului concepe activitatea de transmitere în categoriile obligativității juridice. A da mai departe este echivalent cu *a-și asuma o obligație față de text, avînd caracterul unei*

²² Formula apare pentru prima oară cu această funcție în colofoanele mesopotamiene [note editoriale, n. trad.], și anume exact ca în Deuteronom, la imperativ: „Nu adăuga nimic și nu elimina nimic!” Ea face parte dintre măsurile de „*sauegarde des tablettes*”, cf. Offner, 1950. Paralela cu Deuteronomul a fost semnalată de Cancik, 1970 și Fishbane, 1972.

²³ Formula apare pentru prima oară cu această funcție, și anume în *Rugăciunile lui Mursilis împotriva ciumei*, un text hitit din secolul al XIII-lea î.e.n. Este vorba acolo de textul unui contract, despre care Mursilis afirmă: „[La] această tablă [însă] / n-am adăugat nici un cuvînt / și nici n-am lăsat vreunul deoparte.” (E. Laroche, *Collection des textes hittites* Nr. 379 = KUB XXXI 121) H. Cancik (1970, 85 și urm.) a interpretat altfel formula de aici și din Deuteronom, drept „formula copistului”. Această primă funcție a formulei ca „formula contractului” trebuie adăugată la cele patru funcții din A. Assmann (1989, 242-245): formula solului, formula copistului, formula canonului, formula martorului.

relații contractuale, chiar dacă textul nu este un contract, ci, de exemplu, o epopee.²⁴

Această concepție avînd forma de act juridic și de contract s-a răspîndit, pornind din Babilonia, spre vest și s-a menținut pînă în Antichitatea tîrzie. Citim astfel, de exemplu, la sfîrșitul scrisorii lui Aristeas despre încheierea traducerii Bibliei ebraice în limba greacă (*Septuaginta*): „Traducerea s-a făcut frumos, cu pioșenie și cu exactitate; de aceea este corect ca ea să fie păstrată în această înfățișare și să nu se schimbe nimic. Cu toții au aprobat aceste cuvinte. După aceea a poruncit, așa cum este obiceiul, să blesteme pe cel care se va apuca să prelucraze textul adăugînd, modificînd sau lăsînd ceva la o parte. De aceea au acționat just, căci scrierea trebuia să rămînă neschimbată pentru totdeauna.” (Riessler, 1928, 231)

Această formă de canonizare a textului prin „legarea” transmițătorului a fost extinsă pînă la lectură și înțelegere. Scrierea gnostică *De Ogdeade et Enneade* din codicele de la Nag Hammadi VI (Nr. 6) se încheie cu indicații amănunțite privind scrierea și păstrarea textului. Printre acestea apare și forma juridică a formulei blestemului, care însă aici nu se adresează copistului, ci cititorului: „Scriem un blestem pe carte, pentru ca numele să nu fie folosit în scopuri ticăloase de către cei ce vor citi cartea și pentru ca ei să nu se opună destinului!” (Mahé, 1978, 84 și urm.)

Legătura dintre „fidelitate” și „redare” străbate ca un numitor comun multiplele modalități de folosire a formulei. De fiecare dată este descrisă atitudinea unui al doilea, care urmează („*secundus*”, de la *sequi* „a urma”), care urmărește cît se poate de aproape („la picior”), de exact. Sensul acesta stă și la baza canonului muzical: vocile „se urmăresc” și se imită cît mai exact. Canonul se referă deci la idealul abaterii zero în succesiunea repetițiilor. Aproximarea față de ceea ce am descris ca fiind *coerența rituală* este evidentă. Canonul – o definiție posibilă – este „continuarea coerenței rituale în mediul tradiției scrise”.

²⁴ Formula canonului apare pentru prima dată într-un colofon în legătură cu epopeea *Erra și Išum* (Fishbane, 1972).

Istoria *formulei canonului* nu trimite însă spre sfera ritualului, ci spre cea a dreptului. Cele mai vechi exemple se găsesc acolo unde se cere fidelitatea maximă în respectarea legilor și a obligațiilor contractuale. Acest sens îl are formula din Deuteronom²⁵ și, mult mai devreme, deja în Codul lui Hammurapi și în texte hitite.²⁶ Canonul ar putea fi definit astfel și ca transferarea unui ideal al obligativității și al fidelității, înrădăcinat în sfera juridică, în întreg domeniul tradiției literare. Ritualul și dreptul au în comun faptul că fixează acțiunea prin prescripții și îl plasează pe cel care acționează în postura de „*secundus*”, obligat să „urmeze”. Aruncînd o privire în textele centrale ale canonului ebraic, vedem imediat că ritualul și dreptul merg mîna în mîna. Dacă ne reamintim istoria canonizării ebraice, atunci vom vedea legătura și din această parte. Căci ambele faze hotărîtoare din istoria canonului, exilul babilonic și dărîmarea celui de al doilea Templu, reprezintă nu doar pierderea jurisdicției și a identității politice, ci și pierderea continuității rituale. Pentru a trece peste ruptura respectivă a trebuit ca ambele să fie salvate în forma canonului. Cu ajutorul canonului original, a Deuteronomului original, ca o „patrie portativă” (Heine), în ciuda pierderii țării și a Templului (Crüsemann, 1987), s-a reușit salvarea Israelului ca structură conectivă, peste cei 50 de ani de deportare. După distrugerea celui de al doilea Templu în anul 70 e.n. a fost încheiat definitiv²⁷ canonul Tanakh, în 24 de cărți, împărțit în trei deja în perioada elenistică (Leiman, 1976). Canonul apare în cele din urmă în locul acelor instituții, în cadrul cărora apăruseră tradițiile preluate de el: Templul și Synedrion.²⁸

Noțiunea de canon este foarte importantă pentru discuția noastră în legătură cu mecanismele și mediile continuității culturale și de aceea îi vom cerceta mai amănunțit istoria, într-un excurs special. Un cuvînt

²⁵ Deut. 4,2; 13,1: cf. J. Leipoldt, S. Morenz, 1953, 57 și urm.

²⁶ La acestea ne vom referi pe larg în capitolul VI.

²⁷ Termenul ebraic Tanakh este o abreviere a celor trei părți ale Bibliei ebraice: T (Torah: Pentateuhul) – N (Nevi'im: Profeții) – Kh (Khetuvim: Hagiografii sau Scrierile).

²⁸ Cf. A. Goldberg, în: A. și J. Assmann, 1987, 200-211.

grecesc și o realitate ebraică au constituit o unitate indisolubilă. Cercetînd această istorie, constatăm că etimonul grecesc a fost derivat de la un cuvînt semit²⁹, împrumutat în lumea grecească o dată cu obiectul pe care îl desemna. Gr. *kanón* este înrudit cu *kanna* 'trestie', care provine la rîndul său de la ebr. *qaneh*, aram. *qanja*, bab.-assir. *quanu* și, în final, sumer. *gin*: specia de trestie *Arundo donax*, care se pretează (la fel ca bambusul) pentru producția de prăjini și stacheți. Acesta este sensul principal al termenului *kanón*. *Kanón* este un instrument din construcție și înseamnă „dreptar, ștachetă, netezitoare, linie” (gradată).

Pornind de la acest punct, cuvîntul a căpătat diferite alte sensuri, grupate în jurul a patru centre de greutate:

- etalon, linie directoare, criteriu (a)
- model, prototip (b)
- regulă, normă (c)
- tabel, listă (d)

a) Etalon, linie directoare, criteriu

Către mijlocul secolului al V-lea î.e.n., sculptorul grec Polyklet a expus într-un tratat cu titlul *Canon* proporțiile ideale ale corpului omenesc.³⁰ Conform unei tradiții ulterioare, Polyklet ar fi creat și o

²⁹ Etimologie respinsă (după părerea noastră în mod nejustificat) de Hjalmar Frisk, *Griech. Etymol. Wörterbuch*, Heidelberg, 1973, I, 780. Fundamental pentru istoria termenului, v. H. Oppel, 1937.

³⁰ Diels, *Vorsokratiker* 28B, 1 și 2. Caracteristic pentru sensul acestui „Kanon” în legătură cu tendința spre exactitate (*akribeia*) este următorul citat: „Reușita depinde de multe raporturi numerice, un amănunt putînd fi hotărîtor”. În legătură cu *Canonul* lui Polyklet vezi și H. J. Weber, 1986, 42-59 și mai ales A. Borbein, „Polyklet”, în *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 234, 1982, 184-241. T. Hölscher (1988, 140 și urm.) corelează apariția scrierii lui Polyklet și, astfel, întreaga teorie estetică grecească cu starea spirituală a epocii revoluționare, caracterizată prin pierderea tradiției ca urmare a limitării libertății de acțiune. O dată cu deschiderea cîmpului de activitate se naște o cerință crescîndă de orientare; locul tradițiilor părăsite este luat de „canonul” întemeiat pe rațiune.

statuie cu acest nume, pe baza raporturilor numerice, în sensul de model – deci sensul (b).³¹ Cu acest sens, termenul se folosește și astăzi în teoria artei, care înțelege prin canon „un sistem metric, ce permite să tragem concluzii cu privire la întreg, pornind de la o parte, și cu privire la cea mai mică parte, pornind de la întreg”³². Exemplul clasic de artă raționalizată în sensul unor astfel de calcule este cea egipteană.³³ La Polyklet apare însă ceva în plus. Nu numai că părțile sînt acordate cu întregul, încît să poate fi calculate (acesta este principiul egiptean), ci ele constituie un întreg „însuflețit”, un „sistem” (*systema*). Corpul trebuie să apară ca însuflețit din sine însuși, din interior. Pentru aceasta s-a inventat procedeul *contrapposto*, care figurează încremenirea ca mișcare potențială.

Ajungem astfel la o structură tipică, relația dintre *rigoarea formală* și *reproductibilitate*: posibilitatea deosebită de a se continua sau a se imita/ reproduce ceea ce este construit după reguli noi și totodată reproductibile. Acest lucru este valabil pentru toate operele de artă care au devenit modele pentru specia respectivă și deci clasice, precum, de exemplu, Sonatele pentru trio de Corelli sau Cvartetul de coarde op. 33 de Haydn. Abia prin recursul clasicist, imitator, prin „*mimesis, aemulatio, imitatio*” (E. A. Schmidt, 1987, 252 și urm.), principiul canonului își realizează funcția de formă a amintirii culturale: ca punct de fugă al căutării retrospective de criterii. Polyklet a fost canonizat pentru că el a creat un canon. Canonizarea nu este un destin de reeceptare întâmplător, ci împlinirea unei potențe conferită operei de stringența formei și de respectarea regulilor.³⁴

³¹ S. Oppel, 1937, 48-50. După Galenus, Polyklet și-a numit el însuși statuia „Kanon”, în sensul ilustrării teoriei sale printr-o soluție exemplară. După Plinius, N. H. 34, 55, („*Polyclitus ... doryphorum fecit et quem canona artifices vocant liniamenta artis ex eo petentes veluti a lege quadem*”), artiștii din perioada imperială ar fi numit Doryphoros-ul lui Polyklet „canon”, considerîndu-l o operă exemplară.

³² *Dictionnaire de l'académie de Beaux arts* III, 41.

³³ Cf. monografia lui Wh. Davis, 1989, cu o bibliografie amănunțită a temei.

³⁴ Se impune totuși să distingem între „capacitatea de corelare” și „repetabilitate”. Arta egipteană este orientată spre repetabilitate. Ea este

Aproximativ în același timp cu scrierea lui Polyklet, filozoful Democrit a redactat o scriere cu același titlu, și la fel, mai târziu, și Epicur (Oppel, 1937, 33-39). În aceste lucrări este vorba de criteriile cunoașterii sigure, pentru a deosebi adevărul de fals, cunoașterea de iluzie. La Euripide găsim canonul în sens moral, pentru a distinge între „drept” și „strîmb” (adică între corect și reprobabil din punct de vedere moral).³⁵ Aici legătura cu sensul concret de „linie” este încă vizibilă. Printre modalitățile de folosire mai tehnice ale canonului se numără și termenul din stilistica sofiștilor. Este vorba despre *isokolie*, de proza „măsurată”, compusă din *kola* egale ca lungime.³⁶ În teoria muzicală a pitagoreicilor (denumiți din acest motiv și „canonici”), „canonul armonic” denumește un monocord, un aparat pentru măsurarea intervalelor dintre tonuri în funcție de lungimea corzii.

Numitorul comun al modalităților de utilizare a termenului în tehnică și în umanioare este tendința spre exactitatea maximă (*akribeia*), ideea unui *instrument*, care să poată servi atât la recunoașterea, cât și la producția de opere, sunete, propoziții, acțiuni – ca normă a *ceea ce este corect*. Originea acestui ideal al exactității este arhitectura. Ea este originea și *Sitz im Leben* ale instrumentului numit *kanón* și ea oferă un *tertium comparationis* pentru toate sensurile derivate. „*Akribeia*” înseamnă: planificare și calculare cât se poate de exacte ca și transpunerea planului în realitate prin măsură și formă, adică prin numere, direcție, rectitudine absolută și curbura cât mai exactă. Este

situată în spațiul funcțional al „coerenței rituale, scutită de necesitatea variației. În schimb, arta occidentală este orientată spre capacitatea de corelare. De aceea opera clasică nu este doar supusă exigențelor formale, ci, referitor la formă, și autonomă și reflexivă. Cvartetul de coarde op. 33 de Haydn echivalează cu un tratat de compoziție, Doryforul lui Polyclet a fost însoțit de un tratat de artă.

³⁵ Oppel, 1937, 23-25; *Electra* 50 și urm. („*Kanon der Vernunft*”).

³⁶ Oppel, 1937, 20-23. Cf. parodia lui Aristofan din *Broaștele* (797 și urm.): „Vin cu dreptare și cu metri pentru versuri / și cu forme din cărămidă pentru gînduri, / cu ehere și cu compase vor măsura / fiecare vers din tragedia lui Euripide.”

vorba de ordine, puritate și armonie, de excluderea întîmplării și a abaterilor necontrolate, a „neglijenței” și a adaptării laxe la realitate.

„Pretutindeni ei se folosesc de dreptare (*kanósi*), de firul cu plumb (*stathmaís*), de măsuri și numere (*métrois kai arithmoís*), pentru ca nicăieri să nu se strecoare în lucrare (*toís ergois engénetai*) aproximativul și întîmplătorul (*to eikē kai hos étyche*).” (Plutarch, *De Fortuna* 996)

b) Model, prototip

Utilizarea conceptului de canon cu referire la un om sau la un tip uman ca „măsură”, altfel spus, ca ideal de comportare, apare pentru prima oară în etica aristotelică. „Ceea ce este rațional” (*phrónimos*) este considerat aici „canon al acțiunii” (*Protreptikos* fr. 52, Rose; Oppel, 1937, 40). Pentru sensul actual, hotărîtoare a fost utilizarea termenului, exact cu acest sens, în legătură cu teoria clasică a mimesis-ului în epoca lui Augustus. Lysias trecea drept „canon” al celei mai pure limbi atice, al discursului juridic, al *diégesis*, Tucidide drept canon al istoriografiei etc. (Oppel, 1937, 44-47). În acest context găsim și noțiunile înrudite de *horós*, „graniță”, și *parádeigma*, „exemplu”. Modelul trasează granițele pînă la care poți merge, rămînînd în cadrul unei anumite norme. Operele clasice reprezintă întruchiparea normelor valabile în afara oricărui timp, în forma cea mai pură. De aceea ele constituie măsura și criteriul pentru judecata estetică a producției artistice.

Numitorul comun al celor două categorii este ideea măsurii, la (a) primînd exactitatea, la (b) caracterul normativ. Ideea unor opere exemplare, provenind de la artiști exemplari, se regăsește și în conceptul actual de canon. Fiecare estetică normativă „trimite” la operele „mari” ca întruchipări ale perfecțiunii. La Quintilian, un asemenea canon se numește *index*, adică „arătarea cu degetul”. Alte denumiri sînt *ordo*, *numerus*, cf. (d)

c) Regulă, normă

Această semnificație reprezintă față de (b) doar un mic pas în procesul abstractizării. Idealul încorporează norma, care însă poate fi

stabilită și prin reguli sau legi. În felul acesta, legea este slăvită în calitate de „canon” ca baza obligatorie a vieții în comun și a acțiunii comunităților, în opoziție cu bunul-plac caracteristic monarhiilor și oligarhiei.³⁷ În acest sens și Decalogul este numit „canon” de Philon și de alți scriitori evrei.³⁸ Panaitios folosește în etica sa termenul în sensul de regulă, principiu, acolo unde vorbește de *kanón tes mesótetos* = *regula mediocritatis* (Oppel, 1937, 88). Înrudită cu acesta este folosirea termenului în limbajul Bisericii primitive, care desemnează prin *kanón tes aletheías* = *regula veritatis, regula fidei* instanța supremă a deciziilor privind credința, norma după care trebuie măsurate toate.³⁹ Canon se vor numi și hotărârile sinodale, în special regulile fixate de Biserică, ale practicării penitenței, care constituie „dreptul canonic” (Oppel, 1937, 71 și urm.). Dacă în toate aceste contexte canonul se referea la norme și reguli obligatorii pentru societate, în uzul autorilor de gramatici din perioada Imperiului sensul acesta slăbește, rămânând doar cel de regulă gramaticală (Oppel, 1937, 64-66).

d) Tabel, listă

În sfârșit, în perioada Imperiului Roman, prin canon se înțelegeau tabelele astronomilor și ale cronografilor, care serveau la calcularea timpului, respectiv ca bază solidă pentru istoriografie. În secolul al II-lea e.n., matematicianul Claudios Ptolemaios și-a numit tabelele pentru calcularea timpului *prócheiroi kanónes*. Printre acestea se afla și „Canonul regilor” (*kanón baséleion*), un tabel nominal al regilor, începînd cu regele babilonian Nabonassar. Acest sens s-a păstrat pînă azi în limbile engleză și franceză, care denumesc cu termenul *canon* listele de regi mesopotamiene și egiptene. În schimb, în limba germană, noțiunea este prea strîns legată de nota „obligatoriu”, „normativ”, pentru a numi aceste liste „canoane”. Vorbim cel mult de „canonul specialităților” la o universitate sau facultate, pentru a desemna fondul

³⁷ De exemplu, Aeschines I, 4; alte exemple, Oppel, 1937, 51-57.

³⁸ Oppel, 1937, 57-60. Philon denumesc *kanon* numai Decalogul, nu întreaga Tora. În altă parte sînt denumite *kanones* toate legile.

³⁹ K. Aland, 1970, 145 și urm.; A. M. Ritter, 1987, 97 și urm.

de bază obligatoriu al specialitățile impuse prin structura instituției respective. Acolo unde caracterul normativ lipsește, în limba germană se folosesc termeni ca „listă”, „catalog”, „inventar” (de exemplu, „Lista regilor”, „inventarul de foneme”, „catalogul specializărilor”, făcând să pălească aspectul normativ, în favoarea celui descriptiv).

Listele poezilor, oratorilor, istoricilor, dramaturgilor și filozofilor proclamați de către gramaticienii din perioadele alexandrină și imperială drept clasici, drept modele pentru domeniul lor, *nu* erau numit „canon” în Antichitate. Nici măcar listele alcătuite de Biserica primitivă⁴⁰, cuprinzând fondul de cărți care urma să fie considerat sfânt, deci admis pentru a fi citite în timpul serviciului religios⁴¹, *nu* erau numite canon (E. A. Schmidt, 1987). Acest fapt ne arată alunecarea sensului suferit de termenul *canon* din Antichitate încoace.

Toate modalitățile antice de folosire a termenului *canon* pornesc de la sensul concret. Din această cauză, pentru a identifica numitorul comun al diferitelor sensuri este necesar să avem o privire clară asupra funcției unui „canon” concret. Acesta pare să fie canonul tectonic, care stă, ca un obiect concret, la baza tuturor întrebunțărilor metaforice. Caracteristica esențială a canonului – o stinghie – în arhitectură este faptul că este drept. Canonul servea ca „dreptar” sau „netezitor”, pentru a alinia pietrele când se construia un zid. Gravind o scală pe un asemenea „canon”, se obține metrul, cu care se stabilesc și se indică dimensiunile.⁴² Canonul este, în primul rând, un instrument, servind unui anumit scop. Referirea la instrument este comună tuturor modalităților de utilizare în Antichitate. Ca instrument, canonul servește pentru orientare, ajută să construim exact, adică cu linii drepte, în sens figurat: să acționăm conform normelor. Canonul este un instrument normativ, care nu doar exprimă ceea ce este, ci și prescrie ce trebuie să

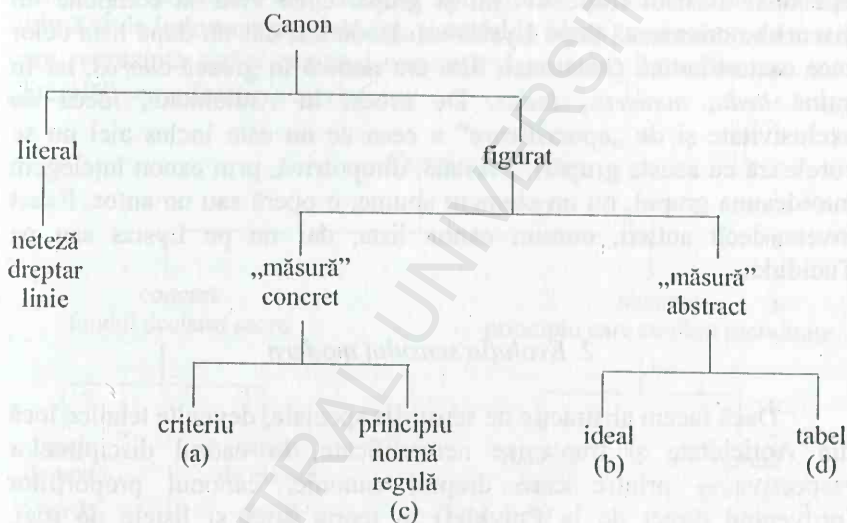
⁴⁰ Cf., printre altele, antologia lui H. Käsemann, 1970.

⁴¹ Astfel sînt definite cărțile canonice în cea mai veche listă canonică cunoscută, „Fragmentul Muratori”: „... se publicare in ecclesia populo... potest”, „care se fac cunoscute poporului în comunitate”, adică se pot citi în timpul slujbei.

⁴² Un „*kanón tes analogías*”, „criteriul proporționalității”.

fie. Acest sens îl redă cel mai bine în limba germană elementul *richt-* din cuvinte compuse ca *Richtscheit* („dreptar”), *Richtlinie* („directivă”), *Richtschnur* („fir cu plumb”). Canonul ne dă răspunsul la întrebarea: „După ce să ne orientăm?” În construcții, canonul își îndeplinește funcția prin faptul că este drept și, în unele cazuri, prin exactitatea intervalelor gradate pe el.

Caracteristică pentru toate modalitățile de utilizare a termenului *canon* în Antichitate este deci prezența continuă a referirii la „măsură”



Datorită acestei referințe metaforice, în Antichitate, aspectul instrumental a fost decisiv. Inițial, canonul era un instrument folosit pentru orientare, care să asigure exactitatea, puncte de referință și linii directoare sigure. Așa se explică sensul de „tabel”, care – în Antichitate mai degrabă subsidiar – în urma utilizării de către Biserică în sensul de listă a cărților sfinte, avea să devină centrul spectrului de semnificații actuale. Tabelele astronomilor și ale cronografilor sînt instrumente de orientare în timp. Aceștia s-au gândit probabil la scala intervalelor de pe un „canon” tectonic sau muzical. Tabelele acestea conțineau „scale” cronologice, bazate fie pe unități astronomice, ca de exemplu revoluția

astrelor, sau unități istorice, precum jocurile care aveau loc la intervale fixe, sărbătorile, perioadele de domnie și de guvernare. Reciproca este că n-au fost numite canon listele, la care ne gândim astăzi în primul rând când vorbim de „canon”, tabelele de poeți, autori, oratori și filozofi clasici, alcătuite de gramaticienii din epoca alexandrină și din timpul Imperiului, tocmai din cauza inexistenței componentei instrumentale. În sine, aceste liste nu conțineau nimic canonic în *accepțiunea* antică, adică nimic exemplar, care să impună o măsură. Canonic, în acest sens, este doar clasicul respectiv, nu și grupa. Cine vrea să compună un discurs se orientează după Lysias sau Isocrates, dar nu după lista celor zece oratori antici. Ocazional, lista era numită în greacă *choros*, iar în latină *ordo*, *numerus*, *index*. De aceea, în Antichitate, ideea de exclusivitate și de „apocriticare” a ceea ce nu este inclus aici nu se corelează cu aceste grupări.⁴³ Astăzi, dimpotrivă, prin canon înțelegem întotdeauna grupul, nu un element anume, o operă sau un autor. Exact invers decît anticii, numim canon lista, dar nu pe Lysias sau pe Tucidide.

2. Evoluția sensului modern

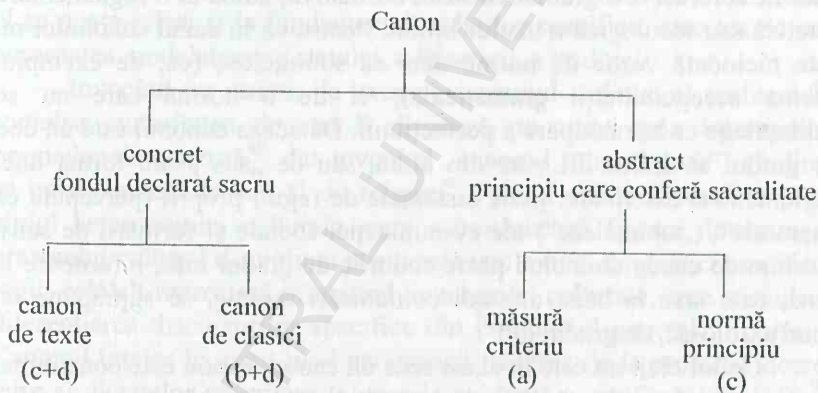
Dacă facem abstracție de sensurile speciale, devenite tehnice încă din Antichitate și transmise nemodificate, în cadrul disciplinelor respective – printre care dreptul canonic, canonul proporțiilor (provenind direct de la Polyklet) în teoria artei și listele de regi, denumite de istoriografia engleză și cea franceză tot „canon”, – vom constata o modificare a sensului provocată de o deplasare a bazei metaforice. Cum s-a ajuns aici?

S-a ajuns la această inversare datorită folosirii termenului în Biserică.⁴⁴ Biserica dezbătuse timp de două secole „canon”-ul ca fondul recunoscut și impus de literatură sacră, fără totuși să folosească această noțiune. Prin canon se înțelegea, în sensul (c), mai degrabă legea

⁴³ E. A. Schmidt, 1978, 247, accentuează acest fapt.

⁴⁴ Oppel, 1937, 69 și urm.; Pfeiffer, 1970, 255. Prima dovadă este probabil Eusebiu, *Istoria bisericească* (*Hist. Eccl.* 6.25.3).

mozaică, decizia cîte unui sinod sau principiul diriguitor în probleme de credință și de viață (*kanón tes aletheias, regula veritatis, regula fidei*). În secolul al IV-lea însă, dezbaterea s-a încheiat prin decizii sinodale cu caracter obligatoriu („*kanones*”) și s-a stabilit fondul care trebuia să fie privit ca sfînt și autoritar. Aceste liste au fost numite acum „canon”, nu ca tabel, în sensul (d), ci pentru că ele reprezentau, în sensul (c), hotărîri sinodale obligatorii, cu putere de lege. Așa s-a ajuns la această ciudată contopire a celor două sensuri: un fond care poate fi cuprins într-o listă (d), ridicat la rangul de principiu obligatoriu, cu valoare de instanță ultimă și de îndrumar de viață (c), și astfel la ideea unui canon de texte, care reprezintă astăzi cea mai concretă și ca atare întrucîtva cea mai „literală” semnificație a cuvîntului:



a) Canonul și codul

Dacă facem abstracție de varianta (a), două lucruri rezultă din diagrama de mai sus: conceptul de canon a devenit mai concret, mai legat de conținut și de noțiunea de valoare. Astăzi termenul „canon” evocă mai întîi o scriere sacră sau o normă obligatorie, dictată de undeva de sus, și nu un netezitor sau o linie. Termenul a pierdut nota „instrument” și s-a îmbogățit cu trăsăturile normativ, axiologic și

universal. Astăzi n-am mai numi „canon” tabele astronomice, sau cronologice, nici vreo regulă gramaticală, deoarece le lipsesc componenta normativă și axiologică. Astfel de liste se referă la ceea ce este, nu la ceea ce ar trebui să fie. De aceea facem, altfel decât în Antichitate, distincția între canonicitate și regularitate. Regularitatea este o condiție necesară pentru orice comunicare și astfel pentru orice formă de societate și de instaurare de sens. Reguli există întotdeauna și peste tot unde conviețuiesc oameni. Pentru aceasta s-a impus termenul *cod*. Spre deosebire de „cod”, „canonul” nu este o universalie antropologică, ci un caz special: supunerea la un principiu, o normă, la un sistem de valori, care determină diferite coduri, de exemplu regulile gramaticale ale unei limbi. Am putea vorbi de canon cel mult atunci când ne referim la o gramatică strict normativă, adică la o reglementare estetică sau ideologică a uzului limbii. Pentru că în cazul canonului nu este niciodată vorba de norme date ca subînțelese (ca, de exemplu, norma acceptabilității gramaticale), ci de o normă care nu se subînțelege ca întruchipare a perfecțiunii. De aceea canonul este un cod de gradul al doilea. El vine din afară, sau de „sus”, sub forma unei reglementări exterioare, peste sistemele de reguli proprii (percepute ca „naturale”, „subînțelese”) ale comunicației sociale și formării de sens. Vorbim de canon abia când peste codurile de gradul întâi, referitoare la sens, care stau la baza oricărei comunicări sociale, se suprapune un „cod axiologic, de gradul doi”.

Codul civil nu este în acest sens un canon, canon este constituția. Constituția formulează principii considerate inviolabile și, astfel, întrucâtva sacre, pe care trebuie să se bazeze toate legile, dar care, la rîndul lor, sînt private de forța de decizie, pentru că prin ele se întemeiază orice decizie. D. Conrad a definit în 1987 canonul ca o „normă de gradul doi”.

b) Principiul consacrant: formula unică sau autonomie

Cu aceasta am ajuns la norma normelor, la care s-a ridicat semnificația originală a măsurii abstracte. De aceea vorbim de principiul sanctificator, înțelegînd prin aceasta canonul ca o formulă

unică, care reglează totul. Această noțiune de canon – ne referim la „regulă, normă” – provine din limbajul Bisericii. Biserica a fost prima care a emis pretenția unei autorități indiscutabile, atotcuprinzătoare și totodată canonică, adică bazată pe adevăr și a creat, prin introducerea unui canon obligatoriu, o cultură monocentrică. Caracteristică pentru o asemenea cultură este orientarea ei globală, puterea unei formule unificatoare, care să înglobeze și să modeleze diferitele coduri ale practicii culturii, excluzând orice gândire independentă și orice discurs autonom.

Ajunși la acest punct, trebuie să abordăm semnificația termenilor *măsură*, *criteriu* și să atragem atenția asupra unui paradox al terminologiei moderne referitoare la canon. Căci canonul poate fi nu doar o formă unificatoare care să acopere și să determine cultura, ci, și invers, el se poate referi și la fundamentul ordinilor specifice, care ies de sub autoritatea modelatoare a statului, a Bisericii, a tradiției.

Invocînd un canon, de exemplu canonul stalinist al realismului socialist, autoritatea de stat îi dirijează pe artiști prin intermediul organelor de cenzură⁴⁵, dar invocînd „canonul rațiunii pure”, gîndirea se emancipează de stat și de religie.⁴⁶ Primul canon reprezintă principiul heteronomiei culturale, care subordonează fiecare domeniu al praxisului cultural disciplinei supraordonate a unei dogmatici sau ideologii, celălalt reprezintă principiul autonomiei culturale, care stimulează diferențierea discursurilor specifice din complexul general al culturii. Canonul înțeles în acest mod garantează trecerea de la protecția decretelor și dictatelor autoritare la propria evidență a verificabilității. Și în acest caz, normele sînt canonice, pentru că ele nu pot fi puse în discuție. Dar ele nu sînt autoritare prin recursul la forță, ci sînt motivate rațional, prin recursul la evidență, verificabilitate și consens.

Pe această noțiune de canon se întemeiază axiomatica specifică ramurilor științei, prin ea se verifică legile fundamentale ale noilor discipline. Kant vorbește de canon în filozofie, J. S. Mill în logică; în jurisprudență joacă un rol important „canonul celor patru reguli de

⁴⁵ H. Günther, în: A. și J. Assmann, 1987, 138-148.

⁴⁶ K. Wright, în: A. și J. Assmann, 1987, 326-335.

interpretare” (Conrad, 1987, 51). Scrierea programatică a lui Polyklet cu titlul *Canon* poate fi probabil considerată un pas în direcția delimitării culturale și a legității artistice specifice. Cu fiecare descoperire sau impunere a unor noi norme canonice în domenii ca filozofia, etica, logica, psihologia, arta etc., cultura pierde încă o bucată din coerență și câștigă în varietate și complexitate.

Paradoxul conceptului modern de canon constă deci în faptul că el este în uz în același timp ca motor al legității specifice și ca motor al orientării globale. În timp ce iluminismul antic și cel modern se reclamă de la canonul adevărului ca principiu al diferențierii codurilor, Biserica medievală și totalitarismele actuale folosesc canonul în scopul anihilării diferențelor dintre coduri. În ambele cazuri – și acesta este numitorul comun care trebuie reținut – nu este vorba pur și simplu de norme, ci de norma normelor, de întemeiere, de fundamentarea supremă, de referirea la valori, deci de „principiul consacrant”.

c) Corpusul consacrat: canonul și clasicitatea

În secolul al IV-lea e.n., când Biserica a început să folosească termenul *canon* cu aplicare la totalitatea scrierilor recunoscute ca sfinte, s-a ajuns la acea decisivă, istorică extindere sau alunecare de sens, care îi determină sensul actual. De aici înainte, „canonul” se leagă de ideea unui bun tradițional sacru, „sacru” atât în sensul autorității și obligativității absolute, cât și al inviolabilității, care nu permite „să se adauge nimic, să nu se elimine nimic și să nu se modifice nimic”. Ceea ce se va numi de acum înainte „canon” a existat, desigur, și mai înainte de secolul al IV-lea e.n. Dezbaterea în legătură cu „fondul sacru” a început în Biserica primitivă deja în secolul al II-lea și nu ne-am putea-o imagina fără modelul iudaismului și al canonizării Bibliei ebraice, încheiată în secolele I și II.⁴⁷ Este adevărat că ideea de obligativitate și de legitimitate a tradiției în legătură cu textele sfinte sînt foarte diferite în creștinism și iudaism. Criteriul decisiv în iudaism este inspirația

⁴⁷ Z. Leiman, 1976; F. Crüsemann, 1987.

verbală⁴⁸, în creștinism, caracterul apostolic, adică spusele-martorilor oculari. Pentru evrei, Scriptura este revelația pură, pentru creștini, ea este calea spre o revelație, care, ca anunțare a Bunei Vestiri, este esențialmente orală. După cum se știe, și teologia catolică, și cea protestantă se deosebesc mult în ce privește concepția privind obligativitatea textului scris și legitimitatea tradiției. Canonul teologic este însă suficient de larg nu doar pentru a acoperi asemenea diferențe, ci și pentru a putea fi aplicat la orice alt fond de scrieri sacre, care trec drept autoritative și intangibile: Coranul pentru islam, canonul Pali pentru buddhismul (Hinayana) etc.

În termenul modern de canon, ideea teologică a unui „canon de texte” a luat locul ocupat în Antichitatea de „dreptarul” constructorului, locul celui mai concret, mai plastic sens al termenului, funcționând din acest motiv ca *explanans* al formelor mai metaforice. De aceea astăzi nu ne gândim la dreptarul zidarului și la Biblia teologilor atunci când vorbim de canon, referindu-ne la inventarierea prin delimitare, în scopul păstrării fondurilor tradiționale cu care se asociază nu conceptul de sacru, ci cel de „clasic” în sensul de exemplar, dătător de măsură, normativ și valoros: adorarea vechiului, care în Asia și în Egipt mergea mînă în mînă cu forme ale cultului morților și care în tradiția occidentală a luat forma unui dialog intertextual între autorii antici și cei moderni. Dacă legăm noțiunea de canon de un bun tradițional intangibil și ținînd de o autoritate, care poate consta din texte poetice, filozofice sau științifice, atunci ideea unei echivalențe funcționale între canonul clasic și cel religios nu este departe.

Discuția despre canon cu referire la opere clasice poetice, artistice, filozofice și științifice are încă o rădăcină pe lîngă canonul de texte al teologiei. Acesta este conceptul antic de canon în sensul de măsură, de criteriu atît pentru producția, cît și pentru aprecierea artei ca

⁴⁸ În ebraică nu există un termen pentru „canon”, ci doar expresii pentru textele canonice. Deosebit de importantă și de revelatoare este denumirea folosită la sinodul din Yamnia, după care textele canonice „murdăresc mîinile”, în sensul că ele nu au voie să fie atinse, la fel obiectele sfinte. Cf. A. Goldberg, în: A. și J. Assmann, 1987, 209, nota 4.

răspuns la întrebarea: „După ce trebuie să ne orientăm?” Canonul definește criteriile a ceea ce trebuie considerat frumos, măreț și important, indicînd opere care încorporează aceste valori în mod exemplar. Conceptul de clasicism nu se referă doar, retroactiv, la receptarea unui fond selecționat ca măsură, ci și prospectiv, referitor la un orizont de posibilități care se deschide astfel. El cuprinde ideea „fondului sacru” și a aprecierii, a producției orientării axiologice directe, a unui „principiu consacrant”.

CLASICISM

Corpusul consacrat:

Canon secular de texte.
(respectiv de opere), colecție
exclusivă și selecție din
tradiția declarată absolut
obligatorie, din elementele
„naționale”, exemplare,
esențiale; întruchipări
exemplare a ceea ce este
supra-temporal (de nedepășit
de către urmași)

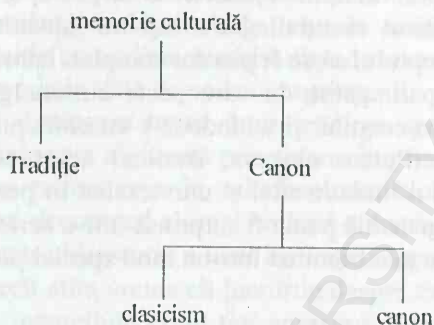
Principiul consacrant:

Etalon și criteriu în domeniul
estetic; directive pentru
producția și aprecierea
regulilor „specifice” dintr-o
ordine complexă.

Orice recurs selectiv la tradiție, deci orice act de receptare, este în același timp o acceptare a unei ordini axiologice specifice. Receptarea și afirmarea valorii se intercondiționează. De aceea conceptul de canon se referă cu oarecare îndreptățire la ambele. În aceasta constă polisemantismul său. El evocă în relația cu un corpus intangibil de texte sacre capacitatea formativă, orientativă, dătătoare de măsură și trimite totodată, în relația cu criteriile și exigențele axiologice ale producției artistice, la *opere* care întruchipează în mod exemplar aceste *valori*.

Pe de altă parte, această ambiguitate, care nu-i este congeneră conceptului de canon, ci s-a dezvoltat abia prin aplicarea de către teologi la Sfînta Scriptură, explică lipsa stringenței terminologice. Putem evita aceasta, distingînd un concept mai larg și unul mai restrîns de canon, adică aplicînd recursiv distincția operată cu ajutorul conceptului „canon”

și o activăm încă o dată în cadrul a ceea ce am distins astfel. Canonul în sens larg se opune tradiției, în sens strîns clasicismului:



Pentru distincția dintre tradiție și canon, criteriul esențial este excluderea alternativelor și delimitarea a ceea ce a fost ales. Pentru distincția dintre clasicitate și canon, criteriul esențial este aprecierea a ceea ce a fost exclus. Ceea ce nu este clasic nu este nicidecum degradat în urma acestei excluderi ca inferior sau chiar reprobabil, „eretic”. Cenzura operată sub semnul clasicității privește doar problema autorității, a posibilității de a fi dezvoltat în continuare și a normativității. În primul rînd, aceste selecții nu se vor nicidecum absolut obligatorii. Alte epoci, alte școli vor face alte alegeri. Canoanele elaborate sub semnul clasicității și al clasicismului sînt principal supuse schimbării. Fiecare epocă are propriul ei canon.⁴⁹ Asemenea translații sînt posibile doar atunci, cînd ceea ce fusese exclus s-a păstrat în memoria culturală și nu a căzut sub sentința unei cenzuri absolut exclusiviste. Aceasta este, dimpotrivă, trăsătura specifică a canonului în sens restrîns. Aici tot ce a fost exclus este discriminat. Dacă în tradiția creștină s-au putut păstra, chiar în aceste condiții, o mulțime uimitoare de scrieri apocrife, siriene, etiopiene, slave, scrieri eretice refutate în mod explicit de părinții Bisericii, în schimb, în tradiția rabinică, întreaga literatură necanonică a căzut în mod sistematic pradă uitării.

⁴⁹ Mai ales E. A. Schmidt (1987) a atras atenția asupra acestui lucru.

3. Rezumat

O dată cu intervenția istoriei Bisericii, câmpul semantic al canonului s-a modificat esențial, dar totuși nu într-atît încît rădăcinile originare ale conceptului să se fi pierdut complet. Istoria acestor noțiuni ne apare ca un palimpsest, în care peste cultura greco-romană s-a suprapus cea iudeo-creștină și amîndouă s-au contopit, formînd o unitate indi-solubilă. Putem observa, studiind acest concept, cum s-a modificat principiul instrumental și universalist în perspectiva culturii. Această tendință generală poate fi surprinsă într-o serie de amplificări și de limitări, care au accentuat într-un mod special potențialul original al noțiunilor.

a) Accentuarea invarianței: de la exactitate la sacralitate

Există un numitor comun care apare în diferitele modalități de utilizare antice sau moderne a termenului *canon*: categoria invarianței. Canonul, indiferent cum îl concepem, oferă puncte de referință sigure, garantează egalitatea, exactitatea și corespondența și exclude întîmplătorul și bunul plac. Invarianța este rezultatul orientării, fie după reguli și norme abstracte, fie după modele concrete (indivizi, opere de artă, texte). Invarianța se referă fie la domenii parțiale ale praxisului cultural – specii literare, retorica, filosofia –, fie la „practica vieții” în general: la caracterul obligatoriu al legilor sau al textelor sacre care modelează viața.

Istoria cuvîntului *kanón* trimite astfel la o serie de situații istorice în care cultura antică „a optat pentru invarianță”. În astfel de situații, termenul s-a bucurat de o conjunctură favorabilă. Așa s-au petrecut lucrurile în cazul iluminismului grecesc din secolul al V-lea – canonul însemna chintesența exactității, în opoziție cu indeterminarea bogată în variante a gîndirii mitice – și al democrației epocii –, canonul chintesență a continuității juridice bazată pe legalitate, în opoziție cu bunul-plac al tiranilor și oligarhilor. A urmat clasicismul alexandrin și mai ales cel din perioada Imperiului – canonul chintesență al unei tradiții considerată exemplară și demnă de urmat. În sfîrșit, situația Bisericii creștine primitive, care s-a simțit obligată, mai ales ca urmare a

proliferării literaturii revelate, să adopte, după oscilații de secole, o decizie cu caracter obligatoriu cu privire la volumul literaturii pe care o considera sfântă – canonul chintesență al unui fond de texte exact circumscris, invariant, declarat obligatoriu de către cea mai înaltă autoritate, în opoziție cu tradiția deschisă față de curentul neîntrerupt al noilor revelații, respectiv față de noile cunoștințe.

Trebuie să distingem totuși între tendința spre invarianță prin exactitate și tendința spre siguranță prin fixare. În primul caz se impune recursul la norme raționaliste, în cel de al doilea, acest recurs este interzis. Caracterul decizional al unei hotărâri autoritative (de exemplu, hotărârea cu caracter obligatoriu a unei instanțe) asigură invarianța care nu poate exista decât atîta vreme cît lucrurile despre care este vorba sînt considerate tabu, intangibile și nu pot constitui obiectul vreunei verificări sau decizii. Invarianța în acest sens echivalează cu sanctificarea. Semnificația se deplasează de la *corect* spre *sacrosanct*. Normele sînt sustrate controlului prin forumul rațiunii și al consensului public și sînt supuse unei autorități superioare.⁵⁰

b) Limitarea varianței: raporturile și restricțiile dictate de rațiune

Canonul oferă răspunsul la întrebarea: „După ce trebuie să ne orientăm?”. Această întrebare devine presantă atunci cînd răspunsul nu mai este prestabilit situațional, ci trebuie găsit de la caz la caz, adică atunci cînd realitatea depășește tipicul situațiilor din construcția tradițională și subînțeleasă a realității, cînd „criteriile” moștenite nu mai funcționează. Situații tipice pentru o asemenea dezorientare ca urmare a creșterii complexității se ivesc o dată cu creșterea drastică a cîmpului posibilităților. Ne-am referit la cazul extrem al unei asemenea extinderi: trecerea de la repetare la schimbare, immanentă trecerii de la coerența rituală la cea textuală. În cadrul culturii literare, tradiția își pierde caracterul ei exclusivist și devine principial maleabilă. Dar aceasta este valabil și în afara domeniului culturii literare. Cînd apare ceva, dintr-odată, ca urmare a unei descoperiri revoluționare în domeniul tehnic

⁵⁰ Deosebit de importantă este aici distincția dintre legalitate și autoritate, dezvoltată de Conrad, 1987, 55 și urm.

sau în cel estetic, sau și în cazul invers, pe măsură ce criteriile tradiționale pălesc, de exemplu tonalitatea în muzică, atunci apar mult mai multe posibilități și de aceea se manifestă dorința de a împiedica dominația unui „*anything goes*”, apare teama de pierdere a sensului prin entropie. Secolul al V-lea î.e.n. trebuie să fi cunoscut un imens val de creștere a complexității, ca urmare a profundelor înnoiri în plan politic, tehnic, artistic și spiritual. Din această cauză, tradiția și-a pierdut funcția ei stabilizatoare, a apărut necesitatea exactității („*akribeia*”), a generalizării, ca o „generalizare a reperelor care permit să se identifice același sens pentru diverși adresanți, în situații diferite, și din acestea să tragă aceleași concluzii sau concluzii asemănătoare” (Luhmann). În Grecia, o societate care se elibera de legăturile tradiționale căuta, prin stabilirea unor reguli generale, ca fundament al așteptărilor complementare, sub numele de canon, reguli, limite și norme universale, independente de situațiile concrete, având un caracter universal obligatoriu, care să absoarbă nesiguranța în comportare și așteptare, rezultată din dezintegrarea cazuisticii tradiționale, orientată spre situații concrete, și să restabilească astfel siguranța, mai ales în domeniul artei⁵¹ (Polyklet), moralei (Euripide), cunoașterii adevărului (Democrit) și politicii (Archytas din Tarent). În Grecia, acest drum a condus la constituirea unor noi discipline și astfel la creșterea complexității culturii prin discursuri având legități proprii. Sub semnul canonizării s-a ajuns la un *impuls inovativ*, la descoperirea unor noi legi și la formularea de noi axiome, și nu la un nou val al tradiției, la încremenirea vechiului, la sanctificarea fondului moștenit.

c) Accentuarea graniței: polarizarea

„Firul conducător” al canonului – în sensul unui criteriu cu aplica-bilitate generală, independent de situația concretă, aplicabil la obiecte de naturi diferite – trasează o linie despărțitoare clară între A și non-A. Aceasta este funcția orientativă, primară și esențială a instrumentului. Canonul concret indică linia despărțitoare între drept și

⁵¹ Cf. în special T. Hölscher, 1988.

strîmb, între ceea ce corespunde măsurii și abatere. Canonul moral distinge între bun și rău, cel estetic între frumos și urît, cel logic între adevărat și fals, cel „politic” între just și injust. Ideea de graniță („*horis*”), pe care Oppel o consideră, pe bună dreptate, ca fiind aspectul central al noțiunii de canon, țintește spre acest schematism binar, care „prestructurează operațiile posibile ca binare”. Semnificația metaforică cea mai frecventă în secolul al V-lea se referă tocmai la principiul sau „criteriul” binar care constituie un asemenea cod.

Limita trasată de canon în domeniul spiritual are o corespondență în realitatea socială și istorică. Atît apariția conceptului de *canon*, cît și apariția fenomenelor istorice corelate cu această noțiune – Biblia la Evrei, canonul Pali etc. – au avut loc în perioade caracterizate prin grave conflicte, interculturale sau în interiorul unei culturi. Pentru conceptul creat de sculptorul grec Polyklet, T. Hölscher a reconstituit frontul conflictual dintre vechi și nou, așa cum se cristalizase el în Grecia secolului al V-lea prin rupturi radicale cu tradiția și prin valori de inovații revoluționare. Pentru lucrul denumit astfel este paradigmatic canonul evreiesc al Bibliei. Fixarea textului Bibliei a avut loc într-o epocă de polarizări culturale foarte clare și cu urmări deosebit de profunde. Este vorba, în primul rînd, de conflictul dintre elenism și iudaism, care poate fi caracterizat ca intercultural și care continuă conflictele interculturale anterioare, a căror amintire este păstrată în texte: între Israel și Egipt, Asiria, Babilon, pe scurt, între „popoare”. Există apoi conflictul intracultural, dintre saducheii și farisei, apoi samariteni, esenieni, comunitatea din Qumran, mai tîrziu și creștini, din care învingători au ieșit în cele din urmă fariseii. Lupte asemănătoare vor avea loc între diferite orientări din cadrul Bisericii creștine primitive. Polarizările schismatice de tip intracultural sînt cele care duc la formarea unui canon.

În acest punct, potențialul semantic s-a acutizat la extrem. Aceasta pentru că sîntem obligați să trasăm o linie istorică, ducînd de la deosebirea dintre canonic și apocrif (inițial doar dintre esențial și neesențial), pînă la separarea ortodoxiei de erezie, deci nu doar între ceea ce este propriu și ceea ce este străin, ci și între prieten și dușman. Canonul ca linie despărțitoare n-a mai fost folosit doar pentru a separa

obiecte și situații, ci oameni; în numele canonului s-au dat decizii privind existența sau non-existența, viața sau moartea.

d) Acutizare perspectivei axiologice: crearea identității

Canioanele apar în epocile în care polarizarea interculturală se accentuează, în care tradițiile se pierd, în care se cere să te hotărăști după care ordine trebuie să te iei. În situația în care concurează mai multe ordini și pretenții, canonul întruchipează pretenția de a reprezenta cea mai bună sau singura tradiție adevărată. Cine i se aliază, se declară astfel adept al unei autodefiniții normative, al unei identități concordând cu imperativele rațiunii și ale revelației. „Canonul” și „convertirea” devin fenomene conexe.⁵²

Distincția între A și non-A nu este însă suficientă; vorbim despre canon doar atunci când A este considerat neapărat demn de urmat. Canonul transmite deci totodată o structură motivațională, care te face să năzuiești spre adevăr, dreptate, frumusețe, comunitate, iubire (spre noțiunile care ocupă pozițiile decisive ale unei asemenea structuri). Fără o asemenea perspectivă axiologică prin care se orientează motivația, nimeni nu s-ar supune pretenției normative a canonului. Atunci când lăsăm canonul să răspundă la întrebarea „După ce trebuie să ne orientăm?”, îl considerăm prea unilateral un ajutor, rezolvarea problemei, pentru că termenul canon implică și categoria doritului, a perfecțiunii.

Canonul este o mișcare „în direcția măreției, a categoricului și a perfecțiunii” (Gehlen, 1961, 60). Pretenția canonului rezultă din gradul său de generalitate. Cu cât mai înalt este acesta, cu atât mai mare este distanța dintre cerință și caracterul contingent al cazurilor concrete. Cine se supune canonului renunță la flexibilitatea cazuistică a acțiunii sovăielnice în situații diferite.

Cu cât mai mare este cerința, deci cu cât mai mare este renunțarea, cu atât mai mare trebuie să fie premiul pentru renunțarea motivată astfel. Legea Deuteronomului, de exemplu, care pretinde să

⁵² Th. Luckmann, în: A. și J. Assmann, 1987, 38-46. În legătură cu Antichitatea, cf. în special A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1963.

modeleze viața evreilor pînă la cel mai neînsemnat detaliu, nu o modelează în sensul unei degrevări, ci conform unei cerințe ce nu poate fi satisfăcută decît prin eforturi. Unde este aici motivul pentru aceste continuu eforturi colective?

Cel care se lasă de fumat prestează o renunțare dictată de rațiuni strict igienice. El se convertește și se declară adept al comunității nefumătorilor. De conceptul de canon pare să țină o perspectivă axiologică situată deasupra purei obișnuințe, mai presus de simplul calcul de rentabilitate, dar și de sistemul de preferințe idiosincronic. Aici joacă un rol important categoria fondatoare de apartenență. Fondul de texte, reguli și valori declarat sacru fondează și modelează o identitate (colectivă). Evenimentul care structurează întreaga istorie a semnificației termenului de canon este categoria identității. Aici se află în orice caz cheia problemei structurii motivaționale. Căci sanctificarea unei anumite tradiții duce întotdeauna la sanctificarea unei anumite comunități. Dintr-un instrument neutral de orientare, canonul devine o strategie de supraviețuire a identității culturale. În momentul în care acceptă severitatea legii lor, evreii o fac avînd conștiința de a constitui „poporul sfînt”.

Din această cauză definim canonul ca principiul statuării și stabilizării unei identități colective, care este totodată baza identității individuale, ca mediu ale unei individuații prin socializare, auto-realizare prin integrarea în „conștiința normativă a unei populații” (Habermas). Canonul creează o legătură între identitatea Eu-lui și identitatea colectivă. El reprezintă societatea ca întreg și totodată un sistem de interpretare și de valori, în confesiunea față de care individul se mărturisește integrîndu-se într-o societate și construindu-și propria identitate ca membru al acestei societăți.

Canonul este principiul unei noi forme a coerenței culturale. Această formă se deosebește atît de tradiție ca o obligație, lipsită de alternative, față de trecut, cît și de anti-tradiționalism ca posibilitate de schimbare nelimitată a normelor, regulilor și valorilor sub semnul unei rațiuni autonome. Caracteristic pentru spiritul acestui proiect este faptul

că metafora canonului provine din arhitectură.⁵³ Metafora canonului postulează o dată cu constructivitatea lumii – omul în calitate de constructor al realității sale, al culturii sale și al sinelui – caracterul de instanță supremă, de obligativitate absolută a principiilor pe care trebuie să le respecte dacă vrea ca edificiul pe care îl clădește să fie solid.

Apariția principiului canonului nu reprezintă totuși nicidecum ultimul cuvânt al evoluțiilor posibile în culturile literare. Reflectarea acestor procese ar fi înimaginabilă dacă am continua să gândim și să scriem în sensul canonului. Locul principiului canonului a fost luat de multă vreme de alte forme de organizare ale amintirii culturale. Simpla existență a unei discipline precum egiptologia presupune faptul că cercetarea și predarea s-au eliberat de dictatura normativă și formativă a textelor fondatoare. Prin aceasta, granițele amintirii culturale au devenit mobile. S-au deschis domenii largi, în afara acelor texte, din a căror interpretare continuă au luat naștere disciplinele umaniste moderne și, cu ele, și egiptologia. Cercetătorul din științele umaniste este și el un interpret, dar el nu se mai mișcă exclusiv în orizontul textelor *fondatoare de sens*. După Wilamowitz, particula „*án*” trebuie să fie la fel de importantă ca tragediile lui Eschil. Dar acesta este un punct de vedere extrem, căci din contradicția pe care o produce se vede imediat cu claritate persistența în timp a dominației normative și modelatoare a textelor fondatoare, trecând prin iluminism și istorism. Împotriva istorismului au luat atitudine trei direcții. Una s-a ridicat împotriva pericolului unui „relativism neînfrinat” (A. Rüstov), opunându-i o nouă formație canonică, adică cu referire la valoare și la identitate. În acest curent găsim de exemplu „al treilea umanism”, reprezentat de Werner Jaeger și de școala sa, orientată explicit împotriva lui Wilamowitz și a pozitivismului istoric.⁵⁴ Cealaltă opoziție, mai subtilă, consideră „critica istorică” un fel de probă a focului, din care nucleul adevărului, în termeni teologici „*kerygma*” textului, iese cu atât mai strălucitor

⁵³ Lucru asupra căruia insistă pe bună dreptate H. J. Weber, 1987.

⁵⁴ *Das Problem des Klassischen und der Antike*, Naumburger Tagung von 1930.

(„Clasic este ceea ce rezistă criticii istorice”, H. G. Gadamer, 1960, 271). În acest context găsim hermeneutica lui H. G. Gadamer⁵⁵ și proiectul „demitologizării” al lui R. Bultmann. Cea de-a treia direcție, cea mai recentă, descoperă în istorism însuși canonul ascuns, orizontul referitor la valoare și la ideea despre sine: „exoticul” nu este altceva decât statuarea identității, văzută invers.⁵⁶ Ideea unei științe „neutre” în sensul lui Max Weber s-a dovedit profund problematică, adică fiind ea însăși legată de noțiunea de valoare. Avem aici de-a face și cu ștergerea graniței dintre memorie și istorie, care juca încă un rol fundamental la Halbwachs.⁵⁷ Secolul XX a cunoscut mai multe forme de recanonizare: formarea de canoane politice în cadrul formulelor unificatoare național-fasciste sau marxist-leniniste, restaurația anticomunistă și anti-naționalistă a ideii „Occidentului” roman-vest-european după război, fundamentalismele religioase (creștin, iudeu, islamic etc.) și afirmarea cutumelor seculare ca și anti-canonizarea în slujba unor contra-identități și contra-istoriei, provenind dinspre feminism sau dinspre „black studies” și dinspre curente înrudite. Nu putem ieși din orizonturile stipulării de valori normative și formative. Sarcina științelor istorice nu mai poate fi văzută în a „distruge” (Gadamer) granițele canonului, ci în a le reflecta și a le conștientiza de fiecare dată structura lor normativă și formativă.

⁵⁵ H. G. Gadamer, 1960, 269 și urm. (p. 270 și urm. ref. la W. Jaeger).

⁵⁶ Cf., de exemplu, B. F. Kramer, 1977, și E. Said, 1978.

⁵⁷ P. Burke, 1991; P. Nora, 1990.

CAPITOLUL III

Identitatea culturală și imaginarul politic

I. Identitate, conștiință, reflexivitate

Identitatea este o chestiune de conștiință, este reflectare a unei imagini de sine neconștientizate. Această afirmație este valabilă atât cu privire la viața individului, cât și la cea a unei colectivități.¹ Există ca persoană numai întrucât mă percep ca persoană și, la fel, un grup, „neam”, „popor” sau „națiune”, există ca atare în măsura în care se percepe, se imaginează și se prezintă în cadrul unor astfel de noțiuni. În cele ce urmează ne ocupăm de categoriile și formele imaginii despre sine și de formele prin care se prezintă colectivitățile, deci mai mult de etnogeneză decât de „egogeneză” și de rolul memoriei culturale în acest context.

1. Identitatea personală și identitatea colectivă

Între aceste două dimensiuni ale identității există o relație specifică, aparent paradoxală. Vom expune aceasta prin două teze aparent contradictorii:

1. Eu-l crește din exterior spre interior. El se constituie prin participarea individului la modelele de interacțiune și de comunicare ale grupului căruia îi aparține și prin participarea sa la imaginea despre sine

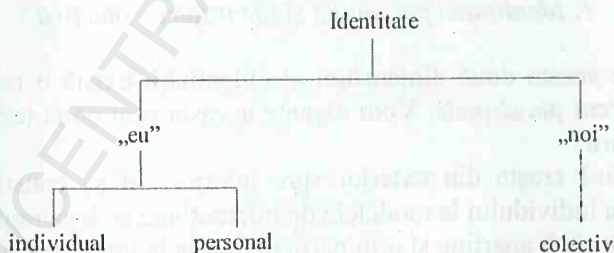
¹ „Identitatea” devine o noțiune la modă în anii 80, apărind în titlul mai multor cercetări și reflecții interdisciplinare, câteva exemple fiind: Cl. Lévi-Strauss, 1977, 1983; G. Michaud, 1978; H. Mol, 1978; J. Beuchard, 1979; O. Marquard, K. Stierle, 1979; *L'identité*, 1980; R. Robertson, B. Holzner, 1980; *Identité et regions*, 1981; A. Jacobson-Widding, 1983.

a grupului. Identitatea grupului este deci prioritară față de identitatea individuală sau, altfel spus: identitatea este un fenomen social, respectiv „sociogen”.

2. Identitatea colectivă nu există în afara indivizilor care constituie acest „noi”. Ea ține de știința și conștiința individuală.²

Teza 1 postulează primatul întregului față de parte, teza 2, primatul părții față de întreg. Avem aici de a face cu dialectica binecunoscută în lingvistică a dependenței și constituentei (sau a descendenței și ascendenței). Partea depinde de întreg și își capătă identitatea abia prin rolul pe care îl joacă în cadrul întregului. Dar întregul ia naștere abia ca urmare a interacțiunii părților. Din alăturarea celor două teze rezultă ambiguitatea termenului „sociogen”. Conștiința individuală este sociogenă nu doar în sensul tezei 1, după care ea ia naștere prin socializare, deci din exterior spre interior. Ea este sociogenă și în sensul tezei 2: conștiința individuală face să ia naștere comunitatea prin faptul că este „purtătoare” a imaginii despre sine a colectivului sau a conștiinței grupului. Cum se constituie comunitatea, deci identitatea colectivă, respectiv socio-culturală?

Vom înlocui pentru început dihotomia „eu”-„noi” printr-o triadă, distingînd în cadrul „eu”-lui între identitatea „individuală” și cea „personală”:



² Ne declarăm cu această teză adepți ai unui „individualism metodologic” în sensul lui H. Albert, 1990.

Identitatea individuală este imaginea elaborată și păstrată în conștiința individului, compusă din toate caracteristicile care îl deosebesc de toți ceilalți alți „semnificativi”, conștiința dezvoltată în legătură cu corpul, cu existența sa ireductibilă, care îl face de neconfundat și de neînlocuit. În schimb, *identitatea personală* este chintesența rolurilor, însușirilor și competențelor ce-i revin individului ca urmare a integrării în constelațiile specifice ale cadrului social. *Identitatea individuală* se referă la elementele întâmplătoare, cu „reperele fixe” de la naștere pînă la moarte, la corporalitatea existenței și la necesitățile vitale. *Identitatea personală* se referă, din contra, la recunoașterea de către societate și la capacitatea de a răspunde adecvat societății. Ambele aspecte ale identității eu-lui, inclusiv identitatea individuală, sînt „sociogene” și determinate cultural. Ambele procese, individuația și socializarea, merg pe căi „bătătorite” cultural. Ambele aspecte ale identității țin de conștiința formată și determinată în mod specific de limbă, de lumea reprezentărilor, de valorile și normele unei anumite culturi și unei anumite epoci. Societatea apare astfel – în sensul primei teze – nu ca un lucru care ar sta în fața individului, ci ca un element care contribuie la constituirea propriului sine. Identitatea, inclusiv identitatea eu-lui, este întotdeauna un artefact social și este, ca atare, întotdeauna identitate culturală.

Deosebirea dintre identitatea eu-lui și identitatea lui „noi” nu se întrevește deci în nici un caz în faptul că prima ar fi „crescută în mod natural”, iar cea de a doua ar fi o construcție culturală. Există însă o deosebire, și anume faptul că identitatea colectivă nu este legată de evidența naturală a unui substrat corporal, ca în cazul identității personale. Evidența identității colective este supusă unei modelări exclusiv simbolice. „Corpul social” nu există ca o realitate vizibilă, palpabilă, ci este o metaforă, un element imaginar, un artefact social. În această calitate, el este un element al realității.

Prin *identitate colectivă* sau *identitatea lui noi* înțelegem imaginea pe care o elaborează un grup despre sine și cu care membrii grupului se identifică. Identitatea colectivă este o chestiune de *identificare* din partea indivizilor care participă la ea. Ea nu există „în sine”, ci doar în măsura în care anumiți indivizi se declară ca aparținînd

de ea. Ea este mai puternică sau mai slabă, după cât de vie este ea în conștiința membrilor grupului și în măsura în care reușește să motiveze gândirea și acțiunea acestora.

În cadrul cercetării de față ne ocupăm de corelația dintre imaginea socială despre sine și amintirea socială, adică de conștiința istorică. După cum a arătat etnologul Rüdiger Schott, grupurile susțin în mod tipic conștiința unității și specificității lor, recurgând la evenimente din trecut. Societățile au nevoie de trecut în primul rând în scopul autodefinirii. „O națiune trăiește numai rememorându-și trecutul”, a spus un autor egiptean modern.³ Căci fiecare grup are în trecutul său – lucru constatat deja de Droysen – „la un loc, explicația și conștiința de sine – un bun comun al participanților, care îi leagă cu atât mai strâns, cu cât este mai bogat”.⁴ Imaginația comunității naționale are nevoie de imaginea unei continuități ajungând adânc în trecut.

2. Structurile fundamentale și formele de intensificare

Termenului „identitate colectivă” i se poate aduce același reproș, pe care M. Bloch (1925) îl aducea școlii lui Durkheim, acela de a fi adăugat pur și simplu adjectivul „collective” la termenii psihologiei individuale, „représentation”, „conscience”, „mentalité”, „mémoire”. Procedeu acesta ar fi „comod, dar puțin fictiv”. Dar în acest caz, el se referă tot la o ficțiune, la un produs al imaginației sociale. Componenta fictivă sau metaforică din sintagma „identitate colectivă” este, pe de o parte, realitatea pur simbolică a apartenenței, pe de alta faptul că nu este ireductibilă. Identitatea colectivă poate fi abandonată (atât timp cât acest lucru nu este îngreunat sau împiedicat printr-o constrângere externă), de exemplu prin emigrare sau prin convertire. Identitatea colectivă poate păli pînă la a-și pierde orice urmă de conținut – și totuși viața merge înainte, spre deosebire de identitatea Eu-lui, a cărui golire, slăbire sau deteriorare îmbracă forme patologice. Identitățile colective țin de

³ Muhammad Husayn Haykal (1888-1965), *apud* H. H. Biesterfeldt, 1991 277.

⁴ J. Droysen, *Historik*, ediție de P. Leyk, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1977, 10, 45.

domeniul „*imaginaire*” social (Castoriadis, 1975; Baczko, 1984; Anderson, 1983; Elwert, 1989).

Cultura și societatea sînt structuri fundamentale, ceea ce înseamnă că ele sînt condiții fundamentale, indispensabile pentru ființarea ca om. Ne putem reprezenta existența umană, așa cum o cunoaștem, numai pe solul și în cadrul culturii și al societății. Pînă și pustnicul care renunță la amîndouă poartă tiparul lor și participă la ele prin gestul negării (al „renunțării”). La nivelul structurilor fundamentale, ele transmit, respectiv „produc” o identitate, care este întotdeauna personală, dar nu neapărat colectivă. Individul este format de ele în conștiința Eu-lui său, dar aceasta nu înseamnă în mod necesar că este legat astfel de o conștiință de grup, prin care să își articuleze apartenența la o societate și la cultura acesteia, ca membru. Această apartenență există mai degrabă ca un dat de la sine înțeles, sub pragul unei imagini despre sine conștientă și în stare să orienteze acțiunile noastre. Abia cînd acest lucru îți este adus la cunoștință – de exemplu, prin ritualuri inițiatice – sau cînd devii conștient de el – de exemplu, prin contactul cu societăți sau forme de viață deosebite – aceste apartenențe se pot ridica la nivelul identității de grup. După opinia noastră, identitatea colectivă este apartenența socială devenită reflexivă. Identitatea culturală este, în mod corespunzător, participarea devenită reflexivă sau mărturisirea apartenenței la o cultură.

Deosebirea dintre o structură fundamentală și potențarea ei prin reflectare poate fi ilustrată prin exemplul feminismului. Fiecare om aparține, practic, necondiționat unui anumit gen. A vorbi de o „identitate masculină” sau „feminină” (în sensul în care folosim noi termenul) are însă sens abia cînd această apartenență, inițial pur clasificatoare, este asociată cu un sentiment de solidaritate și de apartenență la un „noi”, precum și cu impulsuri care să rezulte de aici și după care să ne conducem. Prestația feminismului constă tocmai în a produce o identitate feminină colectivă. În sens asemănător, Marx vorbește de un „subiect colectiv” atunci cînd se referă la clasele sociale. În urma unui proces de conștientizare a situației comune, din apartenență se formează un subiect colectiv, care acționează în mod solidar și a cărui capacitate de a acționa se bazează pe identitatea sa.

Acest lucru se produce în ambele cazuri prin „solidarizare contrastivă” sau „antagonică”, în primul caz față de bărbați, în al doilea față de păturile suprapuse. Antagonismul este una dintre condițiile tipice care fac posibilă autorefecția și potențarea structurilor fundamentale și, astfel, geneza identităților colective.

Identitatea personală și cea individuală apar și se dezvoltă și ele prin reflecție, de data aceasta prin procesul indispensabil și inevitabil dat o dată cu implicarea individului în orizonturile unei formațiuni sociale și culturale. În acest caz vorbim de „reflexivitate antropologică”. Este vorba de procesul descris mai ales de G. H. Mead (1934, 1968) de „reflectare reciprocă” (Th. Luckmann), de formare și stabilizare a identității personale prin identificare atât cu „ceilalți indivizi semnificativi”, cât și cu imaginea proprie, proiectată de aceștia (Th. Luckmann, în: Marquard, Stierle, 1979). Percepția sinelui este întotdeauna mijlocită, nemijlocită este doar percepția celorlalți. Așa cum nu ne putem vedea fața decât în oglindă, nici sinele nostru interior nu-l putem privi direct. Asemenea oglindire, *re-flexio*, are structura conștientizării și a reflexivității. Aici nu este însă vorba doar de un simplu joc de cuvinte. Contactul cu ceilalți este în același timp contactul cu noi înșine. Eu-l, identitatea personală nu poate exista decât prin comunicare și interacțiune. Identitatea personală este conștiința de sine care este totodată o conștiință a altor: așteptările acestora cu privire la noi și răspunderile care rezultă din acestea.

Pentru a-și putea forma identitatea personală prin contactul cu ceilalți, individul trebuie să trăiască împreună cu ei într-o „lume simbolică de sensuri” comună lor. De aici nu rezultă însă că lucrurile pe care le avem în comun ar trebui să constituie și ele în mod necesar o identitate (colectivă). Acest lucru se întâmplă doar când această comunitate este conștientizată și menținută în conștiință. Dacă ne este permisă o formulă paradoxală, în starea naturală a culturii, lucrurile stau exact invers: comunitatea, cu toate normele, valorile, instituțiile, interpretările lumii și ale vieții, devine ceva de la sine înțeles, o ordine fără alternativă, în specificitatea și convenționalitatea ei invizibile

pentru individ.⁵ Fiind invizibilă, absolut de la sine înțeleasă și implicită, ea nu-i poate transmite individului o conștiință a lui „noi”, o identitate. Identitatea este, lucru de care trebuie să ținem neapărat seama, un *plurale tantum*, care presupune existența altor identități. Fără multiplicitate nu există unitate, fără un „altfel” nu există un „propriu”. Ține de caracteristicile formațiunilor culturale faptul că ele există (cel puțin pînă astăzi, cînd sîntem încă totuși foarte departe de a întemeia o societate globală cu o cultură globală) doar la plural, uitînd totuși aceasta. În același timp, nimănui nu i-ar trece prin cap, în mod normal, că ar fi singura ființă de pe lume, respectiv că ar fi înconjurat de ființe, cărora nu le-ar recunoaște statutul de egalitate cu sine însuși. În schimb, pentru societăți, exact aceasta este starea normală. Cel mai răspîndit principiu al denumirii etniei proprii este utilizarea termenului „om” din limba proprie ca etnicon (de exemplu, „bantu”, „inuit” sau egipteanul „remetj”). Dar acesta este doar un simptom foarte evident și la îndemînă pentru tendința mult mai răspîndită a oricărei culturi de a coborî schema ei proprie de alb-negru, care stă la baza oricărei constituiri de sens, în domeniul invizibil și ininteligibil al unei „zone gri” de reguli și semnificații, în care ea este ferită de a fi pusă în discuție și modificată (Mary Douglas, 1966; 1970; 1975). Realitatea nu ar fi realitate, dacă cei care trăiesc în ea ar fi conștienți că este, de fapt, un „artefact social”.

Această tendință proprie din capul locului oricărei formațiuni culturale, de a acoperi cu un vîl de uitare și de rutină convenționalitatea și contingenta din realitatea construită de ea, deci și ideea că lucrurile ar putea sta și altfel, se explică prin faptul că omul este în mod firesc legat de cultură și nu poate exista fără ea. Chiar dacă omul ar fi resimțit cîndva ca misiune a sa și ca o șansă dată de Dumnezeu „de a se lepăda de sălbăcie și de a-și asuma umanitatea („*humanitatem induere feritatem deponere*”), cum s-a exprimat Petrarca într-o scrisoare (R. Pfeiffer, 1982, 30 și urm.), în mod obiectiv el nu s-a aflat niciodată într-o astfel

⁵ Cf. P. R. Hofstätter, 1973, 57-73, p. 93, care dă următoarea definiție: „Înțelegem prin cultura unui sistem social suma a ceea ce este de la sine înțeles în cadrul acestui sistem.”

de situație. Dimpotrivă, în cultură nu există decît, pe de o parte, copiii, care se nasc cu fiecare generație ca „tineri barbari” (și care nu sînt „sălbatici”, ci doar au nevoie de cultură), și pe de altă parte celelalte culturi, care din perspectiva etnocentrică a propriei culturi apar ca sălbatice. Omul nu se decide în favoarea culturii și contra barbariei. Neputînd exista fără cultură, ea îi devine (a doua) natură. Animalul se adaptează mediului său (specific) prin instincte. Omul, fiind lipsit de aceste instincte, trebuie să se adapteze, în lipsa acestora, culturii ca o lume de sensuri simbolică. Altă alegere nu are. El nu trebuie să se lepede de barbarie, ci să compenseze un deficit. El învață de ce are nevoie și de ce capacități dispune pentru a face față acestor nevoi.

Culturile obișnuiesc totuși adesea, în modul în care se percep pe sine, să-și reprezinte scopul și acțiunea nu ca depășirea unui deficit, ci ca victoria asupra unei barbarii pozitive. Ele se articulează prin ficțiunea haosului (G. Balandier, 1988). Cultura este văzută ca o depășire și o răsturnare a unei stări naturale, în care *homo homini lupus*, în care domină dreptul celui mai tare (adică lipsa dreptului), în care fiecare este expus fără opreliști propriilor instincte și impresiei momentane. Adaptarea la cultură este considerată – din acest punct de vedere – ca o îndepărtare de natură. Adaptarea la universul simbolic al culturii cu prevederile și cu interdicțiile ei, cu norme și instituții, cu reguli și semnificații, implică o distanțare atît față de exterior, cît și față de interior, de „lume” și de „sine”. Adaptîndu-se la instituțiile culturii, omul se „eliberează” de sclavia instinctelor, care se vor satisfăcute imediat, și dobîndește ca urmare a acestei amînări „spațiul de reflecție” în care abia acum devine posibilă acțiunea bazată pe propria decizie și, astfel, identitatea. „Crearea conștientă a distanței dintre sine și lumea exterioară poate fi privită ca actul fundamental al civilizației umane”, scrie A. Warburg în introducerea la *Mnemosyne* (Gombrich, 1984, 382). Cultura instituționalizează această distanță. Ea produce familiaritate și încredere: încredere în sine, încredere în lume, încredere socială, „eliberîndu-ne” astfel de afluxul de impulsuri, de apăsarea pe

care o presupune luarea de decizii și de neîncredere, creînd astfel spațiul liber propriu existenței umane.⁶

Acest spațiu liber reprezintă premiza pentru formarea identității personale și individuale. El permite interacțiunea și comunicarea, „reciprocitatea perspectivelor” (H. Plessner), care stă la baza oricărei exercitări a identității, ca și a oricărei libertăți de acțiune. Dar pentru a acționa nu este nevoie doar de libertatea deciziei, ci și de implicarea într-un orizont de semnificații. Acest orizont este cel care, fiind unitar și comun, face posibil sensul intersubiectiv al acțiunii, deci inter-acțiunea.

Pentru ca însă din acest orizont de sens al acțiunii și trăirii comune să se construiască pe lângă conștiința eu-lui și o conștiință a lui „noi”, este nevoie de încă un pas.⁷ Atîta vreme cît universul simbolic le apare celor care trăiesc în el, în etnocentrismul lor naiv, ca de la sine înțeles și fără alternativă, ca singura ordine posibilă a lumii și a omeniirii, cu greu se poate lega de conștiința unei identități colective. Acționez în acest mod și nu altfel, fiindcă „se” acționează astfel, și nu fiindcă „noi” acționăm astfel și nu altfel.⁸

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm cîteva condiții tipice pentru ca astfel de orizonturi să devină reflexive în părți esențiale

⁶ Cf. N. Luhmann, 1973. Cf. și noțiunea grecească *pistis*, prin care Chr. Meier înțelege „potrivirea de la sine înțeleasă dintre așteptare și împlinire” (în: Marquard, Stierle, 1979, 375, cu trimitere la P. Spahn, *Mittelschicht als Polisbildung*).

⁷ Într-o oarecare măsură o distanțare de gradul doi, nu doar față de lume, ci și față de universul simbolic specific, care realizase deja distanțarea primară (față de „lume”). Cf. și Chr. Meier, loc. cit., 373 și urm., care interpretează criza din secolele al VII-lea și al VI-lea din Grecia ca o criză de încredere, ducînd la o „distanțare față de ordinea existentă”.

⁸ În terminologia teoriei identității a lui J. Habermas, ambele atitudini ar intra în rubrica „identitate convențională”. „Postconvențională” ar fi în schimb acțiunea în conformitate cu normele generale ale rațiunii. Rămîne totuși neclar cum ar putea fi corelată această acțiune cu noțiunea de identitate. Identitățile colective par să conțină întotdeauna un element de iraționalitate. Cf. J. Habermas, 1976.

și prin aceasta să poată fi tematizate, devenind astfel expresia simbolică a identității unui „noi”

3. Identitate, comunicare, cultură

În încercarea de a ne apropia de problema identității dinspre comuni-care va trebui să pornim din nou de la câteva date fundamentale ale existenței umane. Aristotel a definit omul ca „*zoon politikon*”: animalul social care trăiește într-o ordine politică, în comunități și grupuri. Prin natura sa, omul nu poate exista în afara comunității. Etologia a confirmat această definiție. Instinctul gregar face parte din dotările fundamentale ale omului, atitudinile și acțiunile orientate spre formarea de comunități fac parte dintre formele de comportament elementare (Eibl-Eibesfeldt).

Dar omul împărtășește instinctul social cu alte animale care trăiesc în grupuri – haite sau „state”, ca de exemplu lupii și albinele. După Aristotel, omul se deosebește de alte ființe care trăiesc în grupuri prin folosirea limbajului. Omul este animalul care are un limbaj, „*zōon lōgon échon*”. Ambele definiții formează un tot: limba este organul cel mai important al formării colectivității, permițând formele de comunicare pe care se bazează grupurile umane.

a) Forme de simbolizare a identității

Conștiința apartenenței sociale pe care noi o numim „identitate colectivă” se bazează pe participarea la un fond comun de cunoștințe și de amintiri comune, care se transmite într-o limbă comună, sau, într-o formulare mai cuprinzătoare, prin folosirea unui sistem comun de simboluri. Aceasta pentru că nu este vorba doar de cuvinte, propoziții și texte, ci și de ritualuri și dansuri, modele și ornamente, costume populare și tatuaje, mâncăruri și băuturi, monumente, tablouri, imagini, semne de drum și de graniță. Totul poate căpăta caracterul de semn, codificând apartenența. Nu mediul este hotărâtor, ci funcția simbolică și structura de semn. Numim acest complex de lucruri comune transmise simbolic „cultură” sau mai exact „formațiune culturală”. Identității

colective îi corespunde, fundamentînd-o și – mai ales – reproducînd-o, o formațiune culturală. Formațiunea culturală este mediul prin care se construiește și se transmite peste generații o identitate colectivă.

Varietatea uriașă a formațiunilor omenești se datorează fundării și condiționării ei simbolice, nu biologice. Omul nu este în stare doar să trăiască în „comunități” extrem de deosebite ca mărime, de la tribul care numără cîteva sute pînă la cîteva mii de membri, pînă la state cu milioane și miliarde de cetățeni, ci el poate aparține în același timp multor grupuri diferite, de la familie, partid politic, organizație profesională etc. pînă la congregație și națiune. Formațiunile culturale sînt corespunzător de variate și sînt mai ales polimorfe și poli-sistemice. În interiorul unei culturi ca formație macro există o sumedenie de sub-formații. Se poate presupune că formația culturală a unei societăți tribale este mult mai puțin polimorfă, deci este mult mai monolitică decît cea a unei culturi literare post-tradiționale. Cu cît mai complexă, adică mai bogată în sub-formații și subsisteme culturale, cu atît mai indispensabile sînt funcțiile și instituțiile care asigură înțelegerea și traducerea în interiorul culturii respective.

b) Circulația

Definim cultura ca un fel de sistem imunitar sau identitar al grupului și ne întrebăm acum cu privire la modul în care funcționează ea. Și aici constatăm o analogie uimitoare cu sistemul imunitar biologic. Căci nici modul de funcționare al sistemului imunitar cultural nu poate fi descris mai exact decît tot cu ajutorul noțiunii de circulație. Exact la fel cum prin interacțiunea celulelor fixe și a celor mobile se construiește și se menține (se reproduce) o identitate corporală, adică se realizează, prin nenumărate contacte, coerența și integrarea organică, tot prin interacțiune se construiește și se reproduce identitatea socială. Ceea ce circulă prin această interacțiune este semnificația culturală codificată și articulată în limba comună, în cunoașterea comună, adică rezerva de valori, experiențe, așteptări și clarificări care formează „universul simbolic”, respectiv „imaginea despre lume” a unei societăți.

Prin circulația a ceea ce are sens pentru toți ia naștere „sensus communis”. În fiecare membru al grupului se formează ideea preeminenței întregului, căruia trebuie să i se subordoneze dorințele, instinctele și țelurile individului. Păcatul cardinal în etica egipteană, ca de altfel în toate eticile originare, este „lăcomia”, creșterea pe socoteala altora. Și pentru aceasta există o paralelă uimitoare în microbiologie. Lacomul este, ca să spunem așa, „celula canceroasă” a societății. Într-un articol, ales întâmplător, despre cele mai noi rezultate în domeniul oncologiei, citim: „În mod normal, fiecare celulă se supune cu strictețe intereselor organismului ca întreg. Nu este deloc ușor să se ajungă la activități voluntariste, deoarece o rețea strânsă de instituții de control veghează ca fiecare celulă să fie în consens cu restul organismului.”⁹ Această rețea de control există și în societate și veghează ca în cadrul grupului „sensus communis” să domine „individualismul”.

La nivelul societăților simple și al „face-to-face-communities”, cea mai importantă formă de comunicare a consensului social este dialogul. Limba este cel mai nobil mijloc de edificare a realității sociale. Prin vorbire se construiește și se menține în stare de funcționare lumea socială.¹⁰ Mediile circulației sociale a sensului nu sînt însă exclusiv de natură lingvistică. Cele mai vechi și mai eficiente medii de formare de rețele și de formare a identității sînt economia și înrudirea. M. Mauss (1966) și, pornind de la acesta, M. Sahlins (1972) au evidențiat virtuțile comunicative ale schimbului de mărfuri, prin care individul este conectat la un sistem de interdependențe și responsabilități sociale. C. Lévi-Strauss (1948) a relevat semnificația culturală și socială a sistemelor de înrudire și a reglementării căsătoriilor. După el, interdicția incestului reprezintă cucerirea culturală centrală. Și aici se pune problema de a genera, prin interzicerea autarhiilor locale și prin impunerea unor alianțe cuprinzătoare, mai presus de familie, identități de grup, deci identități socio-culturale.

⁹ Barbara Hobom, „Darmkrebs – Ende einer stufenweisen Erbänderung”, în: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* din 14 februarie 1990.

¹⁰ Referitor la teoria despre limbă ca „social constructionist”, care se bazează pe Wittgenstein, dar și pe Alfred Schütz, cf. J. Shotter, 1990, cu bibliografie.

„*Sensus communis*” care circulă în interiorul grupului este, în același timp, și trăit.

Cunoașterea care asigură identitatea și pe care o numim aici „*sensus communis*” se compune din două complexe foarte diferite, care pot fi concentrate în noțiunile „înțelepciune” și „mit”. La nivelul formelor simple, acestea le corespund proverbul și povestirea. Proverbele, ca expresie a unui „*common sens*”, au de-a face cu „*sensus communis*”.¹¹ Scopul lor principal este exersarea solidarității, astfel încât „fiecare celulă să fie în consens cu restul organismului”. Este vorba aici de valori și norme care fac să funcționeze conviețuirea zilnică, de axiomatice acțiunilor comunicative. Desemnăm aceste funcții cu termenul *normativ*. Textele normative dau răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să facem?”. Ele servesc la formarea de judecăți, la luarea deciziilor, oferă cunoștințe după care ne putem orienta, arată cum să acționăm corect. „Drumul vieții” este o metaforă comună în Egipt pentru literatura didactică, termenul chinezesc *tao*, „drumul”, trimite în aceeași direcție, iar termenul ebraic *halakha*, principiul exegezei normative și al ortopraxiei, este derivat de la *halakh* „a merge”.¹² Celelalte funcții ale cunoașterii care asigură identitatea le comprimăm în termenul *formativ*. *Textele formative* – de exemplu miturile triburilor, cântecele eroice, genealogiile – răspund la întrebarea „Cine sîntem noi?”. Ele servesc la autodefinire și la asigurarea identității, transmit cunoștințele care asigură identitatea și motivează acțiunile comune prin povestiri despre istoria comună.¹³ Impulsurile generate de asemenea povești fondatoare au fost grupate de noi sub titlul „mito-motricitate”.

¹¹ Cf. Cl. Geertz, 1983, ca și contribuțiile lui B. Lang și Th. Sundermeier, în A. Assmann, 1991.

¹² Fapt demonstrat de asirologul T. Abush, în *A Babylonian Analogue of the Term Halakha*, la întâlnirea anuală a AJS din Boston din 1977. Cf. M. Fishbane, 1986, 91-280.

¹³ Din cauza caracterului narativ al funcției formative, mai ales în variantele ei timpurii și originare, se poate stabili legătura cu celălalt principiu al exegezei iudaice, „(H)aggada”, care se referă la povestiri. Cf. M. Fishbane 1986, 281-442.

c) Tradiția: comunicația tradițională și coerența rituală

Miturile au de a face cu identitatea, ele oferă răspunsuri la întrebarea cine sîntem „noi”, de unde venim „noi” și care este locul „nostru” în cosmos. Ele păstrează tradițiile sacre, pe care un grup își întemeiază conștiința unității și specificității proprii (R. Schott, 1968). Înțelepciunea (normativă) modelează *formele* de trai (obiceiuri și tradiții) și își pune amprenta asupra lor, pe cînd mitul (formativ) modelează *interpretările* vieții. Cea mai pregnantă deosebire dintre „înțelepciune” și „mit” apare totuși atunci cînd considerăm formele în care circulă ele. Înțelepciunea circulă în comunicarea obișnuită, cotidiană, pe cînd miturile au nevoie de comunicarea ceremonială. Circulația cunoștințelor formative, păstrătoare ale identității, ține doar de situațiile comunicării ceremoniale. Ele trebuie privite ca forme instituționalizate ale acestei circulații. Sensul cultural nu circulă și nu se reproduce prin sine însuși, el trebuie pus în circulație și pus în scenă.

Din această cauză, în legătură cu problema identității, vom reveni asupra ritualurilor, la care ne-am referit deja în legătură cu „cultura amintirii” (ritualul ca mediu al memoriei culturale, spre deosebire de memoria comunicativă) și „cultură literară” (față de coerența textuală). Funcția ritualurilor este de a întreține sistemul identitar al grupului. Ele permit membrilor grupului accesul la cunoștințele relevante pentru identitate. Asigurînd „funcționarea” lumii, ele constituie și reproduc identitatea grupului, căci, pentru omul arhaic, sensul cultural reprezintă realitatea și ordinea însăși. Prin mituri, ordinea trebuie menținută și reprodusă, împotriva dezordinii atotprezente, a tendinței spre dezintegrare. Ordinea nu este dată ca atare, ea necesită punerea rituală în scenă și articularea prin mit: miturile exprimă ordinea, ritualurile o fac vizibilă (G. Balandier, 1988). Ordinea, adică ordinea din viață și forma vieții care sînt considerate ordinea firească a lumii, se împarte în aspectul cotidian al vieții, format și reglementat de „*sensus communis*”, și aspectul sărbătoresc al fondului de cunoștințe comune relevant pentru identitate, „memoria culturală”, comunicată prin ceremonii. Putem constata deci că, în culturile iliterate, ritualurilor, respectiv „confunificării ceremoniale” le revine funcția de a face să circule și a reproduce

cunoașterea care asigură identitatea. Între comunicarea ceremonială și identitate există o corelație sistematică foarte strînsă. Ritualurile sînt canalele, „arterele” prin care circulă sensul identificator, infrastructura sistemului identitar. Identitatea socială ține de comunicarea modelată ceremonial, înălțată deasupra cotidianului. În societățile lipsite de scriere și în cele bazate încă pe „coerența rituală”, deși se scria – precum în Egiptul antic –, coerența grupului se întemeiază pe repetarea rituală, și anume atît în sincronie, cît și în diacronie.

II. Etnogeneza ca potențare a structurilor fundamentale ale identității colective

În primul paragraf al acestui capitol am arătat că identitatea ține de cunoaștere, conștiință și reflecție și am cercetat la ce se referă această cunoaștere. Cultura este cristalizarea specifică a formei și conținutului acestei cunoașteri.

La nivelul structurilor fundamentale domină o congruență perfectă între formațiunile sociale (etnice), politice și culturale. Membrii acestora trăiesc într-o comunicare „face-to-face”, în așezări, în măsura în care sînt sedentari. Apartenența lor socială este organizată pe baza reglementării căsătoriilor.¹⁴ Ordinul de mărime depășește rareori cîteva mii. Și astăzi, cele mai multe formațiuni lingvistice, culturale și etnice de pe pămînt sînt croite întrucîtva după acest tipar „natural”.¹⁵ Tot ce depășește acest număr este rezultatul unor potențări. Acestea sînt ca atare principal înstabile și au nevoie de măsuri speciale de stabilizare. De aici rezultă, cum vom vedea mai exact, un punct de pornire tipic pentru formarea identităților colective. În general vorbind, mai ales

¹⁴ O descriere a unor astfel de „forme naturale” oferă K. E. Müller, 1987. Cf. și R. Redfield, 1955. F. H. Tenbruck (1986, 253 și urm.) vorbește în legătură cu această formă de „principiul localității”.

¹⁵ Bineînțeles că între timp, în statele civilizate trăiesc mai mulți oameni decît în culturile tribale. Dar există totuși mai multe culturi tribale decît state.

incongruența dintre formațiunile etnice, culturale și politice declanșează acea reflexivitate ce duce la pierderea caracterului de la sine înțeles și la conștientizarea sensului cultural cu raporturile și obligațiile sale. La nivelul formelor potențate, alianța primară dintre formația etnică, culturală și politică tinde să se scindeze și să devină problematică. Problemele rezultând din această incongruență se împart în două categorii: probleme de integrare și probleme de diferențiere.

1. Integrarea și centralitatea

Atunci când formațiunile etnice se unesc în formații etnopolitice mai mari sau când ajung prin migrație, suprapunere sau cucerire în teritoriul unei alte formațiuni, apar probleme de integrare sau de aculturație. Cultura dominantă – formația culturală a etnicii dominante – capătă acum o valabilitate trans-etnică și este înălțată la gradul de cultură superioară, care marginalizează celelalte culturi. Apariția culturilor „superioare” primitive a coincis peste tot cu formarea unor organizații politice de tip nou, mult deasupra ordinului de mărime „natural” de asociere. Universul simbolic al formațiunilor culturale potențate într-un asemenea grad nu mai are doar funcțiile antropologice primare de a asigura distanța față de cotidian și de mediu, comunicarea și inter-acțiunea, ci primește în plus sarcina de a stabili formațiunea politică extrem de instabilă și de a integra o multitudine de formațiuni socio-culturale mai mult sau mai puțin eterogene. În cadrul unei culturi potențate la un asemenea grad, răspîndită inter-local și trans-etnic, structurată pe diferite niveluri, în centru și periferie, socializarea merge altfel, pe trasee situate pe planuri diferite. Cunoașterea culturală nu mai este administrată și transmisă de părinți și de constelațiile primare de socializare, ci de către instituții; însușirea ei este dificilă și de durată. Cultura este acum mai puțin chintesența a ceea ce este de la sine înțeles, cum a fost definită de psiho-sociologul Peter R. Hofstätter, ci mai curînd chintesența a ceva pretențios, în sensul în care o vede socio-antropologul Arnold Gehlen: „Forme inhibitorii stricte, îngrădiri verificate de secole și milenii, precum dreptul, proprietatea, familia monogamă, diviziunea muncii, modelează și dezvoltă impulsurile și

convingerilor noastre pînă la nivelul înaltelor cerințe exclusive și selective pe care le putem numi cultură. Astfel de instituții ca dreptul, familia monogamă, proprietatea însăși nu sînt nicidecum naturale și pot fi distruse foarte repede. La fel de puțin naturală este cultura instinctelor și convingerilor noastre, care trebuie fixate, menținute și dezvoltate mai curînd de către aceste instituții exterioare. Iar dacă suporturile se prăbușesc, foarte ușor redevenim primitivi.” (A. Gehlen 1961, 59)

Ceea ce are Gehlen aici în vedere nu este cultura, ci cultura potențată integrativ. Cultura potențată integrativ nu este pur și simplu formarea unei dependențe, compensarea unui deficit, ci este o cultură de un grad mai înalt, față de care formațiunile culturale primare par o „barbarie” de care oamenii trebuie să se lepede pentru a-și asuma „umanitatea”. Ea este, după expresia lui Gehlen, o mișcare în direcția a „ceea ce este mare, dificil și categoric”, mereu „impusă, dificilă și puțin probabilă”. Gehlen pare a nu fi văzut clar că el nu descrie cultura în sine, ci cultura aflată într-un anumit stadiu istoric, și nici faptul că nu numai individul în labilitatea instinctelor și convingerilor sale este cel pe care această cultură trebuie să îl stabilizeze, ci și formele de organizare politică pe care le susține această cultură și care o susțin. Ceea ce Gehlen descrie aici este exact conceptul de cultură al Egiptului Antic, a cărui problemă centrală a fost, de la începutul existenței sale, integrarea (problema diferențierii punîndu-se cel puțin la fel de acut abia în epoca elenistică).

Nu e decît un pas pînă la ideea că pretenția absolutistă a culturii avansate integrativ, „mișcarea ei în direcția măreției și a categoricului” și-a găsit expresia în gigantismul formelor simbolice și a stilului culturilor timpurii. Uriașele dimensiuni supraomenești ale acestui limbaj de forme, posibile doar prin eforturi de nedescris și prin admirabile realizări tehnice, corespund punct cu punct imensității formațiunii politice, imposibil de menținut altfel fără eforturi neîntreprinse. Cel mai impresionant simbol al sindromului „nașterii poporului, formării statului și imensității” îl constituie piramidele egiptene din timpul celei de a IV-a dinastii (2600 î.e.n.). „Aici, credința a mutat cu adevărat munții din loc”, scrie egiptologul Wolfgang Helck, „ca a dat însă și

impulsul decisiv pentru formarea poporului egiptean. În ultimă instanță, abia acum ia naștere, tocmai prin această sarcină comună, statul egiptean ca o structură organizată, în care fiecare își are locul său” (W. Helck, 1968, 19).

Piramidele ca o colecție de semne și simboluri ale identității politice (întrupată în persoana faraonului încă din timpul vieții): acest gând sună anacronic. Ne gândim la mausoleul lui Lenin din Moscova și mai ales la mausoleul lui Mao din Pekin, la care au lucrat 700 000 de oameni din toate colțurile Chinei: o strategie integrativă, pentru a preveni pericolul dezintegrării politice după moartea lui Mao (L. Ledderose, 1988). La fel pleda William Wood pe la 1800 în favoarea construirii unei piramide uriașe în Londra, „pentru a încînta, surprinde, înălța și domina spiritele prin acest mediu” („*to delight, astonish, elevate or sway the mindes of others through medium of their senses*”). Doar masa gigantică a unei piramide ar putea determina poporul englez să se implice pentru patria sa, să vizualizeze „națiunea” ca identitate colectivă și să îi confere durată.¹⁶ Dar o interpretare asemănătoare a arhitecturii colosale a marilor imperii¹⁷ se găsește deja în Biblie, în binecunoscuta relatarea despre turnul Babel (Gen. 11): „Haideți să ne facem un oraș și un turn al cărui vîrf să ajungă la cer și să ne facem un nume, altfel vom fi împrăștiați pe fața a tot pămîntul!”

Ce înseamnă „nume” altceva decît chintesența și simbolul central al identității etnopolitice? Și ce înseamnă teama de a fi împrăștiat pe fața a tot pămîntul decît dorința de integrare (și totodată ideea labilității?). Și aici, identitatea etno-politică visată trebuia să-și găsească expresia într-o construcție monumentală. După cum aflăm din finalul relatării, Yahwe a anihilat această încercare, nu doar prin dărîmarea turnului, ci și prin încurcarea limbilor. Mai clar decît atît n-ar fi putut fi denumită tema „identității”. Pentru că, „la urma urmei”, se întrebă pe bună dreptate socio-lingvistul J. Fishman, „ce simbol ar fi mai potrivit pentru a statua și transmite identitatea, decît limba?” (*apud* A.

¹⁶ W. Wood, *An Essay on National and Sepulchral Monuments*, apud R. Koselleck, 1979, p. 261.

¹⁷ În legătură cu semnificația politică a colosalității, cf. H. Cancik, 1990.

Jacobson-Widding, 1983, 277). Chiar dacă teza lui Fishman se referă la „modern ethno-cultural identity”, problematica nu este atât de modernă. Limba comună este, lucru știut deja de Aristotel, mediul inițial al constituirii de grupuri umane.

Integrarea, edificarea unei „macro-identități” etno-politice, deasupra formațiunilor naturale de socializare, și stabilizarea acesteia într-o vastă lume de simboluri obligatorie și unificatoare, impun cu necesitate reflecția asupra formațiunilor culturale. Aculturația înseamnă trecerea de la o cultură la alta, chiar dacă această trecere este interpretată, din perspectiva culturii superioare „țintă”, ca echivalând cu „a se lepăda de sălbăticie și a-și asuma umanitatea”.¹⁸ În orice caz, ia naștere un pluralism care favorizează un fel de „conștiință a culturii”, așa cum cunoașterea mai multor limbi ascute conștiința lingvistică. Se formează un meta-plan al reflecției culturale, de la al cărui nivel cultura (anumite părți) devine obiect de reflecție. Din norme, valori și axiome implicite se formează legi și norme de viață codificabile. Aceasta nu este doar o urmare a descoperirii scrierii, ci și a necesității explicării care apare o dată cu problema integrării. Cunoașterea devenită explicită și discutabilă devine *ipso facto* criticabilă și modificabilă. Și aceasta contribuie la realizarea acelei pluralități și complexități care constituie antonimul stării de la sine înțeleasă, lipsită de alternative.

Dar cultura nu acționează nicidecum întotdeauna exclusiv ca factor de integrare și unificare. Ea poate acționa, cel puțin în aceeași măsură, și în sensul stratificării și al diferențierii. Cel mai eclatant exemplu îl oferă poate societatea indiană împărțită în caste. În cadrul unei identități etnice comune – căci cei de alt neam sînt considerați *eo ipso* în afara castelor – sistemul castelor produce o inegalitate indusă cultural. Primele semne ale evoluției în această direcție sînt legate în mod tipic de scriere, de stăpînirea scrierii.¹⁹ În culturile timpurii Mesopotamia și Egipt, scribii reprezentau o aristocrație în mîinile căreia se concentrau competențele cognitive, politice și economice,

¹⁸ Petrarca folosește termenii *feritas* și *humanitas* într-o scrisoare, v. Pfeiffer, 1982, 30 și urm.

¹⁹ În India, funcțiile scrierii sînt preluate de mnemotehnica vedico-brahmană.

religioase, morale și juridice. Scrierea și știința, scrierea și administrația, scrierea și dominația merg mână în mână. Între elita care știe să scrie, administrează și stăpânește și masele care lucrează și produc se deschide o prăpastie tot mai adâncă. Există oare o imagine despre sine în care să se regăsească ambele păături? Se mai percep ei oare ca membri ai aceluiași grup? Cu cât mai complexă devine cultura, cu atât mai adâncă este prăpastia care se cascadează în interiorul grupului, deoarece tot mai puțini specialiști sînt în stare să administreze și să practice cunoștințele respective (E. Gellner, 1983).

Forța stratificatoare, creatoare de inegalitate a culturii poate acționa în două direcții: în direcția unei diferențieri privind gradul de cunoaștere, care separă experții și specialiștii de mulțimea analfabetă, și în direcția unei diferențieri etologice, care opune formele de viață rafinate ale păturilor superioare cultivate, formelor de viață „neșlefuite” ale masei. Cultura devine un fenomen ce ține de pătura suprapusă. De regulă însă, cultura nu este percepută ca o cultură a elitelor, care s-ar opune culturii poporului, ci este considerată cultură pur și simplu, doar mai bine stăpînită și realizată de către elite decît de mulțime. O parte – elita – își arogă dreptul de a reprezenta întregul. Funcționarul egiptean nu se considera purtător al unei culturi specifice funcționarilor, deci al unei tehnologii și al unei morale specifice stării lui, ci ca purtător al „culturii” în generale. A fi purtător al „culturii” este o treabă pretențioasă, căreia nu i se poate dedica decît cel care, avînd avere, este ferit de grijile existenței zilnice. Toate societățile antice aveau această opinie în legătură cu cultura. Păturile inferioare participau la cultură doar ca obiecte. Cerința centrală a eticii din Egipt și în general a celei din Vechiul Orient ca și a celei biblice era reprezentată de binefaceri și de îngrijirea săracilor (H. Bolkestén, 1939). Solidaritatea care se predica includea și pe cei săraci și lipsiți de drepturi, proverbialele „văduve” și „orfani”.²⁰

²⁰ Cf. bibliografia din J. Assmann, 1990. Cf. și H. K. Havice, *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics*, Ph. D. thesis, Yale University, 1978.

Cultura centrului, care se suprapunea în calitatea de cultură a regatului asupra periferiei, a fost reprezentată întotdeauna doar de o elită infimă. Ea simboliza însă identitatea socială a întregii societăți. Prin învățătură (în Babilon, Egipt și China) și prin susținerea unor examene organizate de stat (în China) puteai ajunge să participi la ea. Ea cultiva conștiința „că faci parte”, ceea ce era cu totul altceva decât apartenența etnoculturală devenită în mod normal o chestiune de la sine înțeleasă. O apartenență dobândită, la care ai tins, ține de o altă conștiință decât o apartenență înăscută. În primul rînd, cultura este percepută ca un mijloc pentru participarea la o umanitate superioară. Este adevărat că avem aici de a face cu o conștiință a identității total diferită de cea provocată de problematica diferențierii, dar într-un anumit sens, mai puțin pronunțat, s-ar putea vorbi și aici de identitate culturală.

Trebuie să facem deci deosebirea între o cultură elitară reprezentativă și una exclusivă. O cultură exclusivă, de exemplu cultura aristocrației vorbitoare de franceză din Europa secolului al XVIII-lea, nu se concepe niciodată ca reprezentativă în sens etnic. Un aristocrat polonez din epoca aceea se simțea mult mai legat de un egal francez decât de compatrioții lui țărani. Probabil că nici n-ar fi înțeles termenul „compatriot” [*Volksgenosse*], căci Polonia era o națiune de nobili. A. D. Smith distinge, în mod asemănător, „etniile laterale” și „etniile verticale”. „Etniile laterale” sînt aristocratice; cultura are funcția stratificatoare și cultura elitelor este puțin sau deloc răspîndită în jos. „Etniile verticale” sînt, dimpotrivă, „demotice”; o singură cultură etnică pătrunde – în anumite împrejurări în proporții diferite – toate straturile populației (A. D. Smith, 1986, 76-78). Dihotomia este prea simplă în această formă, ea nu ține seama de deosebirea importantă pe care am semnalat-o prin termenii de „cultură exclusivă” și „cultură reprezentativă”. Egiptul și Mesopotamia aparțineau astfel, pe de-o parte, „etniilor laterale”, cu o cultură pronunțată a elitelor, pe de altă parte, această cultură a elitelor trebuie înțeleasă ca reprezentativă și nu exclusivă. Datorită ideologiei „solidarității verticale”, cultura încearcă să creeze unitatea peste tranșeele despărțitoare pe care ea însăși le-a săpat.²¹

²¹ În legătură cu „solidaritatea verticală”, cf. J. Assmann, 1990.

Formațiunile culturale complexe, a căror forță integrativă face ca un regat să se mențină, obișnuiesc să dezvolte și o neobișnuită forță de asimilare, orientată spre exterior. Drept exemplu clasic poate servi China. Cuceritorii străini își uită repede originea și devin, ajungînd conducători, mai chinezi decît chinezii, sînt „sinizați”.²² Exact același proces poate fi observat deja în Babilonia și în Egipt. „Cine a băut o dată din apa Nilului, își uită originea.” Cazuri renumite din Lumea Veche sînt asimilarea culturală a asirienilor de către babilonieni²³ și a romanilor de către greci. În lumea modernă, pînă de curînd, Franța s-a dovedit țara cu o deosebită forță de asimilare culturală. Pentru a putea dezvolta o asemenea forță de integrare și asimilare, o cultură trebuie să depășească zona cenușie a evidenței rutinei și să devină deosebit de vizibilă stabilizîndu-se, explicitîndu-se și stilizîndu-se. Astfel ea poate deveni obiect al identificării conștiente și simbol al unei identități colective, deci „culturale”.²⁴

2. Distincție și egalitate

Pare probabil inutil să distingem între integrare și diferențiere ca două direcții diferite de accentuare a structurilor culturale fundamentale. Nu sînt ele doar aspecte ale unuia și același fenomen? Atunci cînd cultura devine „vizibilă” pentru a-și dezvolta forța integratoare și asimilatoare potențată, nu devine ea totodată și distinctivă? Ce înseamnă stilizare altceva decît specificitatea și diferențierea devenite vizibile? Nu este identitatea întotdeauna în același timp unitate și specificitate? Are oare sens să distingem între o identitate, care accentuează mai ales unitatea, și alta, care accentuează mai mult specificitatea? Se poate accentua una, fără a o accentua și pe cealaltă? Asemenea obiecții sînt justificate. Generînd identitatea spre interior, cultura creează alteritate spre exterior. Psihologul E. H.

²² S. W. Bauer, 1980.

²³ Cf. P. Machinist, 1984/85, în legătură cu „*Kulturkampf*”.

²⁴ Este vorba despre acel act de identificare, pentru care A. Assmann (1986) a creat termenul „*opting in*”.

Erikson a numit acest proces „*Pseudo-speziation*”²⁵, etnologul I. Eibl-Eibesfeldt a identificat aici una din cauzele agresivității omenești (I. Eibl-Eibesfeldt, 1975; 1976). Alteritatea indusă cultural se poate transforma în xenofobie, ură împotriva altor popoare, și poate duce la războaie avînd ca scop nimicirea celuilalt. Și această ambivalență ține de fenomenologia memoriei culturale. Dragostea și ura sînt două fațete ale aceleiași funcțiuni fundamentale de formare de grup.²⁶

O coeziune internă puternică întărește fără îndoială granița spre exterior. Simptomul cel mai evident al acestui mecanism este zidul chinezesc, înălțat de „unificatorul imperiului”, Shih Huang-ti.²⁷ În Egipt poate fi observat același mecanism. Cercetările arheologice recente au dovedit că și culturile preistorice ale Egiptului de Sus și Egiptului de Jos fuseseră integrate în culturi extinse pe spații largi, Egiptul de sus în contextul african, Egiptul de Jos în cel din sud-vestul Asiei (J. Eiwanger, 1983, 61-74). O dată cu unificarea regatului, deci cu crearea unei formațiuni politice care cuprindea diferitele formațiuni etnice și culturale din valea Nilului, aceste relații extinse teritorial vor înceta. Același lucru este valabil și pentru Mesopotamia, care, pentru perioada mai veche, trebuie considerată, împreună cu Asia sud-vestică, centrul unui spațiu cultural care se întindea spre vest pînă în Anatolia și Egipt, în est pînă în valea fluviului Indus.

²⁵ E. H. Erikson, 1966, 337-49; K. Lorenz, 1977.

²⁶ Referitor la apropierea, nu lipsită de pericole, a acestei teorii etologice de teoria politică a specialistului în drept internațional Carl Schmitt („*Gruppenbindung über Feindbilder*”), cf. A. și J. Assmann, 1990.

²⁷ Acest „Mare Zid” nu este identic cu edificiul existent în parte pînă astăzi și care în forma actuală datează de la începutul secolului al XV-lea, însă el avea aceeași funcție, cf. H. Franke, R. Trauzettel, „*Das Chinesische Kaiserreich*” (Fischer, *Weltgeschichte* 19, 1968, 75). Interesant este faptul că edificarea acestui prim zid chinezesc și a primei identități politice de dimensiuni imperiale coincide în timp cu o mare campanie de ardere a cărților, urmărind, în stilul romanului 1984 de Orwell, ștergerea memoriei culturale, prin nimicirea moștenirii lui Confucius, și curățarea locului pentru crearea a ceva cu totul nou.

În sens invers, diferențierea accentuată spre exterior duce neabătut la întărirea coeziunii interne. Nimic nu sudează mai strâns decât izolarea de o vecinătate ostilă. Cel mai bun mijloc împotriva dificultăților interne este o politică externă agresivă.²⁸ Nu putem nega această corelație. Considerăm totuși util să distingem între potențarea „integrativă” și cea „distinctivă” a formațiunilor culturale, după cum factorii care o declanșează rezultă din tendința spre integrare sau din cea spre diferențiere. Cultura egipteană a devenit mai distinctivă în paralel cu dezvoltarea forței integratoare orientată spre interior. Iudaismul a ajuns la extraordinara sa forță integratoare prin menținerea distinctivității spre exterior.²⁹ În ambele cazuri, nici una nu poate exista fără cealaltă. Și totuși în funcție de natura factorului declanșator rezultă de fiecare dată tipuri diametral opuse de accentuare (ranforsare) culturală.

Dacă Gehlen generalizează tipul culturii potențate integrativ, etnologul Wilhelm E. Mühlmann vede esența culturii în forma ei potențată distinctiv. Pentru aceasta el introduce termenul „structură limitativă” sau „de limită” [*limitischen Struktur*], n. t.: „Evident, există o graniță, dar ea nu trebuie marcată «pe pământ» (în nici un caz nu acesta este lucrul principal). Granița aceasta este în oameni, ei sînt purtătorii «bornelor». Drept «semne de graniță» servesc tatuaje, culorile aplicate pe corp, deformări ale corpului, podoabele, costumele naționale, limba, bucătăria, atitudinea față de viață, *in summa*: granițele pot fi marcate prin «cultură» ca obiecte, tradiții, mituri etc. (Să ne gândim la modelele scoțiene, care sînt specifice clanului.) Rogojini, modelele de pe fustele sarong, armele, prin forma lor, pot marca «granițe», chiar și cîntecele și dansurile. Toate aceste nu sînt doar «aici», ele delimitează de «ceilalți», au funcția de marcă și sînt legate de noțiunea de superioritate și de înțietate. Pentru ideea de graniță a

²⁸ Cf. capitolul „Military mobilization and the ethnic consciousness”, în: A. D. Smith, 1986, 73 și urm.

²⁹ Deja M. Weber a observat că ideea „poporului ales” a rezultat din principiul distinctivității și că ea reapare periodic în condiții similare: „În spatele oricăror contradicții «etnice» stă naturalmente cumva ideea «poporului ales».” (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 221)

popoarelor primitive, acest mod de marcarea (cf. lat. *margo*) este mult mai important decît o eventuală delimitare a cîmpurilor – care poate exista și ea, dar ținînd de ceva mai cuprinzător, care pătrunde în existența omului, tocmai «structura limitativă». ...

Structura limitativă delimitează în cazul tipic nu «cultura» ca *una* din formele de viață față de alte forme care ar putea trece și ele drept «culturi», ci ea implică ideea că propria cultură ar fi cultura pur și simplu, cosmosul valabil, față de care toate celelalte culturi trec drept subumane. «Celelalte culturi» sînt culturi doar pentru cercetătorul care dispune de o perspectivă mai largă, nu însă și pentru băștinași. Abia cu timpul și cu dificultate se învață că și «alții» prezintă asemănări cu omul.” (W. E. Mühlmann, 1985, 19)

Nici lui Mühlmann nu-i este clar că el nu descrie o structură fundamentală universală, ci o formă accentuată specifică. De aceea el nu observă că distinctivitatea potențată, consolidarea „structurii limitative” nu este îndreptată împotriva unei lumi exterioare considerată ca lipsită de cultură și subumană, ci, dimpotrivă, împotriva unei culturi resimțite ca superioară. Cel mai bun exemplu este chiar cel oferit de Mühlmann, și anume modelele de pe țesăturile scoțiene. Pentru că în acest caz este vorba, după cum se știe, de o „tradiție inventată” (E. Hobsbawm, T. Ranger, 1983), care nu trece de secolul al XVIII-lea și care era destinată, exact la fel ca *Ossian* al lui Macpherson, să înnobileze periferia împotriva culturii centrale integrative a regatului britanic. Potențarea distinctivă nu caracterizează esența culturii, cazul special al așa numitelor „*identity systems that can adapt to contrasting environments*” (E. H. Spicer, 1971). Apariția acestor „*identity systems*” (colecție), care, după Spicer se caracterizează printr-o persistență deosebită, se datorează întotdeauna unui antagonism sau unei opoziții. Identitatea potențată distinctiv este o contra-identitate („*counter-identity*”), o mișcare de rezistență.³⁰ Contra-identitățile se constituie și se mențin nu ca reacție la haosul lipsit de cultură, ci împotriva culturii dominante, cazul tipic fiind cel al minorităților.

³⁰ A. D. Smith vorbește de „*ethnicism*”, definindu-l ca „*a movement of resistance and restoration*”, 1986, 50-58, 92.

„Persecutare minorităților (de exemplu a evreilor, a negrilor etc.) a dus la faptul că aceste grupuri se cramponează ca de viață de identitatea lor. Spicer citează cazul catalanilor, al bascilor și al galițienilor din Spania, dar există sute de exemple, în toată lumea, de exemplu francofonii din Canada, vorbitorii de bretonă din Franța etc. Acest principiu contra-distinctiv constituie una din trăsăturile comune ale identității individuale și colective. Așa cum aproape că nu există noțiunea de «sine» fără noțiunea de «altul», tot astfel nu poate exista o conștiință de «noi» fără alte grupuri oarecare.”³¹

Alan Dundes are dreptate atunci când evidențiază folclorul ca un sistem tipic de simboluri pentru definirea unei asemenea „contra-identități”, și anume atunci când prin folclor nu înțelegem formațiuni culturale în general, ci, în sens strict, acele formațiuni care s-au păstrat la periferie, în contact și în contrast cu sistemele culturale dominante. Folclorul este o formație subculturală, specifică pentru o anumită regiune, care se comportă față de cultura dominantă la fel ca dialectul față de limba literară. Deoarece, însă, Dundes ignoră această deosebire importantă, el face greșeala de a generaliza un caz special. În condițiile opririi culturale, ale marginalizării prin care au trecut toate obiceiurile și tradițiile populare din Europa pe care le denumim în sens strict cu termenul „folclor”, obiceiurile devin forme de expresie a unei contra-identități „*that can adapt (and resist) to contrasting environments*”.

O altă situație tipică ce duce la potențarea distinctivă a formațiunilor culturale prin exacerbara „structurii ei limitative” este antagonismul sau dualismul din interiorul unei culturi. Un asemenea caz absolut tipic îl reprezintă Rusia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea.³² Valul de modernizări prin care trec în acest timp toate țările europene duce în Rusia la un dualism, în care *vechea* cultură se opune *celei noi*, iar simbolul fiecăreia dintre acestea reprezintă negarea sau inversarea celeilalte. În felul acesta, ea capătă un sens primar distinctiv („limitativ”): faci ceva într-un anumit fel, mai ales pentru că ceilalți o

³¹ A. Dundes în: A. Jacobson-Widding, 1983, 239.

³² J. Lotman, B. Uspenskij, 1977; R. Lachmann, 1987.

fac altfel, pentru a marca faptul că tu nu ești de-al lor. Portul bărbii, „mersul împotriva soarelui”, facerea semnului crucii cu două degete, în loc de trei, reprezintă pentru credincioșii de rit vechi simboluri ale confesiunii, pentru că adepții reformelor procedează altfel.

Valul de modernizări din perioada iluminismului a dus pretutindeni la dualisme vechi-nou asemănătoare. Nici măcar iudaismul, care a reușit să mențină în timp o contra-identitate față de „*contrasting environments*” ale țărilor gazdă, nu a fost ferit de astfel de dualisme.³³

Tendința de diferențiere nu acționează însă numai de jos în sus, respectiv dinspre periferie spre centru, ci și în sens invers. Nu întîmplător termenul „distanță”, *distinction* are și sensul de delimitare „aristocratică” față de cei de jos. Cu aceasta ajungem din nou la cazul culturilor elitare *exclusive*, pe care l-am atins în treacăt mai sus. Păturile superioare pun întotdeauna preț pe afișarea vizibilă a specificității lor și manifestă o tendință specială pentru o simbolică cu sens limitativ.³⁴ Dintre acestea fac parte veșmintele albe ca zăpada și perucile lungi ale „literatocrației” egiptene sau pantofii lustruiți, costumele de culoare închisă, manșetele albe și unghiile lungi, considerate aristocratice în multe regiuni din Orientul actual. Dacă „noblesse oblige”, atunci ea te obligă în primul rînd la o stilizare adesea mai degrabă incomodă, la un stil de viață practicat și regizat în mod conștient. Numim aceste forme ale diferențierii verticale *elitism*, în opoziție cu etnicismul și naționalismul, care se întemeiază pe diferențierea laterală.

Cultura în stadiul accentuării distinctive sau al consolidării limitative este legată în mod necesar de conștiința unei anumite apartenențe și a unei comunități deosebite, o conștiință a lui „noi”, care cîștigă în intensitate prin delimitarea de un „ei” și care își găsește sprijin și expresia într-o simbolică primară „limitativă”. „Ei” pot fi reprezentanții păturii suprapuse sau ai celei de jos, reformiștii sau tradiționaliștii, opresorii sau locuitorii din satul vecin: provocările de

³³ În legătură cu conflictul dintre tradiționalism și *haskalah* în cadrul iudaismului cf., de exemplu, B. J. Fishman, în: A. Jacobson-Widding, 1983, 263 și urm.

³⁴ P. Boudieu, 1979, 1982. Cf. și Th. Veblen, 1899.

a-ți afișa stilizarea specificității sînt multiple. Întodeauna este însă vorba de o contra-stilizare, o contra-distincție, prin care o cultură răspunde nu provocării haosului, ci unei alte culturi.

În stadiul consolidării limitative, cultura își modifică starea de agregare și devine religie. Aceasta nu privește elitismul (deși există și religii tipice pentru straturile suprapuse),³⁵ ci etnicismul și naționalismul. Componenta religioasă a identității potențate distinctiv constă în pretenția ei de absolut, care străbate această conștiință a lui „noi”: ea vrea să-i cuprindă pe *toți* și pe fiecare *în întregime*. Toate celelalte diferențe pălesc în fața *unei* distincții, decisivă: „Eu nu cunosc decît germani.” Primul și totodată cel mai impresionant exemplu al unei astfel de consolidări limitative ni-l oferă Biblia în relatarea despre reforma lui Iosia (II Regi 22 și urm.), la care ne vom referi mai pe larg în capitolul V. Atît reforma lui Iosia însăși, cît mai ales amintirea ei în opera istorică deuteronomică pot fi văzute ca o reînnoire etnică. Un popor își rememorează adevărata sa identitate³⁶ – mai întîi după o epocă de dependență față de asirieni și, apoi, după ruptura mult mai adîncă cu tradiția, în timpul robiei din Babilon. Astăzi am vorbi de o mișcare de redeșteptare națională. Această reflectare este povestită ca apariția neașteptată a unei cărți uitate. Oare despre ce fel de uitare, de pierdere a identității este vorba?

O dată cu pierderea țării, a templului și a identității politice, suferite de regatul Iudeea în anul 587 î.e.n., în mod normal se produce și pierderea identității, ca în cazul celor zece triburi din Regatul de Nord, luate în robie de asirieni cu aproape 140 de ani în urmă. Aceste etnii uită cine sînt, respectiv cine au fost, și se scufundă în alte etnii (A.

³⁵ Cf. P. Anthes, D. Pahnke, 1989.

* „Nu mai cunosc nici un partid, eu nu cunosc decît germani”, astfel și-a încheiat împăratul Wilhelm al II-lea cuvîntarea din 1914, din Reichstag, prin care și-a asigurat sprijinul Parlamentului pentru declanșarea războiului – nota trad.

³⁶ Relatarea a fost prelucrată în mai multe rînduri. Pentru raționamentul nostru, decisivă este redacția de după exil, care prelucrează materialul transmis, în lumina experienței trăite în timpul catastrofei și al exilului. Cf. H. Spieckermann, 1982.

D. Smith, 1986). Aceasta a fost, mai devreme sau mai târziu, soarta tuturor etniilor din Antichitate. Evreii sînt singurii care au rezistat și nu și-au uitat identitatea. Acest lucru ei îl datorează comunității din exilul babilonian, care s-a cramponat cu toate forțele memoriei de contururile unei imagini despre sine normative și formative, așa cum reieșea ea din tradiție, de fundamentele identității ei etnice.

Caracterul deosebit al acestei identități constă în contractul încheiat de Dumnezeu cu acest popor, „ca să te faci astăzi poporul Lui și El să-ți fie Dumnezeu” (Deut. 29,13). Această formulă se repetă tot timpul, ea constituie nucleul identității.³⁷ Identitatea nu poate rămîne o chestiune de semnalment exterior, ci trebuie să devină o chestiune de conștiință, de atitudine și de „inimă”. Iosia a chemat la Ierusalim „tot poporul, de la mic pînă la mare și au citit în auzul lor toate cuvintele Cărții Legămîntului, ce s-a găsit în templul Domnului. După aceea a stat regele pe un loc înalt și a încheiat înaintea Domnului legămînt ca să urmeze Domnului și să păzească poruncile lui, descope-ri-ile Lui și legiurile Lui, cu toată inima și cu tot sufletul, ca să împlinească cuvintele legămîntului acestuia, scrise în cartea aceasta. Și întreg poporul a reînnoit legămîntul.” (IV Regi 23)

„Cu toată inima și cu tot sufletul” și „tot poporul” sînt cuvinte cheie care arată că este vorba de o „mișcare de redeșteptare națională”, de reactualizare a unei imagini despre sine normative și formative latente, respectiv uitate. De aceea formula mereu repetată, „din toată inima ta și din tot sufletul tău” (Deut. 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,3; 26,16; 30,2; 30,6; 30,10).³⁸ Nimic nu redă mai bine sensul acestei cerințe ca

³⁷ Formula apare deosebit de des la Ieremia (11,4; 24,7; 30,22; 31,22; 32,38). De cele mai multe ori, la un loc cu reînnoirea și „circumcizia” inimii (4,4, cf. Deut. 10,16; în legătură cu înnoirea inimii, cf. mai ales Iez. 11,19). Circumcizia este semnalmentul etnic *katexochén*, semnul distinctiv față de păgîni, politeiști și închinători la idoli, cu care orice contact este interzis.

³⁸ În jurămîntul solemn (*adê*), prin care regele asirian Sanherib a obligat poporul să făgăduiască loialitate față de urmașul la tron, Asarhaddon, găsim de mai multe ori formula „din toată inima” („*ina gummurti libbikumu*”), v. de exemplu B. Watanabe (1987), 160-163. Caracterul de model al contractelor asiriene de vasalitate pentru teologia israelită a fost subliniat adesea, cf. mai

termenul german *Er-innerung*, adică interiorizare, readucere în interior, conștientizare.

Religia și etnicitatea formează o alianță indisolubilă. Confederația de triburi avansează la stadiul de „popor”, poporul devine „poporul consacrat” Domnului (Deut. 26,19) sau „poporul sfânt” (Ieșirea 19,6) și, în cele din urmă, „obștea Domnului”.³⁹ Fiecare trebuie să știe și nu are voie să uite niciodată că face parte dintr-un popor și că apartenența aceasta îl obligă la viață strict reglementată (contractual), clar deosebită de toate celelalte „popoare”. Etniconul „iudeu” devine o „autodefinire normativă” (E. P. Sanders, 1980 și urm.), o adeziune la o imagine despre sine normativă și formativă de maximă exigență, pe care trebuie să o respecti chiar de-ar fi să plătești cu viața pentru aceasta.

Cartea Deuteronomul este manifestul și legea fundamentală, constituția unei mișcări de rezistență etnică. Modelul practicat aici: diferențiere și rezistență prin „sacralizarea identității” este tipic. Pentru că și în Egipt, sub semnul potențării distinctive a identității, lucrurile evoluează în aceeași direcție. În perioada persană, ca o epocă de ocupație străină, Egiptul resimte pentru prima oară presiunea dominației străine politice și culturale, împotriva căreia a trebuit să mobilizeze forțe ale contra-distincției „naționale” (A. B. Lloyd, 1982). În acest context trebuie văzut uriașul program de construcții inițiat de regele Nektanebos și dus mai departe de către Ptolemei. După părerea noastră, avem aici de-a face cu o potențare a identității sub semnul diferențierii, reprezentând o paralelă funcțională cu evoluțiile din Israel, care se servește însă de alte medii culturale. În Egipt nu se formează un canon al scrierilor, ci se construiesc temple. Or, aceste temple trebuie văzute ca un fel de canonizare. Toate sînt construite după același plan. Fiind acoperite peste tot cu inscripții, ele codifică tradiția într-o formă monumentală. Fiind izolate de lumea exterioară prin ziduri înalte, ele

recent contribuțiile semnate de H. Tadmor și M. Weinfeld în: Canfora, Liverani, Zaccagnini 1990.

³⁹ Deut. 23,1-8 stabilește cine are voie să intre în „obștea Domnului” („*qehal YHWH*”).

simbolizează cel mai plastic acel „zid de neclintit” pe care legea îl înalță în jurul evreilor. Templele egiptene nu adăpostesc doar ritualuri sacre, imagini și scrieri, ci și o formă de viață ortopractică. Viața din interiorul templului se desfășoară după prescripții de curățenie foarte stricte. Programul de edificare de temple al lui Nektanebos oferă încă un caz de identitate națională sacralizată și potențată distinctiv. Templul devine un simbol identitar al Egiptului târziu. Egiptul se percepe ca țara sfântă, țara „cea mai sfântă” (*hierotâte chóra*) și ca „templu al întregii lumi”.

Soluția găsită în Iudeea și în Egipt a fost canonizarea memoriei culturale. Canonizare înseamnă: tot ce este străin sau nerelevant este înlăturat, tot ce este considerat important din punct de vedere normativ și formativ este declarat sfânt, adică prevăzut cu caracteristicile intangibilității și ale exigenței supreme.

Ceea ce am vrut să arătăm prin aceste exemple – admitem – extreme, este faptul că identitatea și persistența națională țin de memoria culturală și de formele de organizare ale acesteia. Dispariția etniilor (cu puține excepții, ca imperiul incașilor) nu se petrece prin stingerea fizică, ci în urma uitării colective și culturale. Dacă ne gândim la acest context cu toate consecințele sale, devine clar că modificările în organizarea memoriei culturale, de exemplu prin inovații în domeniul codificării (scrierea), al circulației (tiparul, radioul, televiziunea) și al tradiției (canonizare, înlăturarea canonului), pot duce la inovații cu urmări extrem de profunde în domeniul identității colective. De aceea există motive pentru a asocia formarea statelor naționale moderne cu descoperirea tiparului (B. Anderson, 1983). Identitățile colective exacerbate merg mână în mână cu dezvoltarea unor tehnologii culturale deosebite: scrierea în marile culturi timpurii, scrierea și mnemotehnica în Israel și în Grecia, mnemotehnica în India brahmană. Chiar și la asirieni, ale căror realizări le-am căuta mai întâi în domeniul militar și abia în ultimul rînd în cel cultural, formarea imperiului se leagă de o instituție culturală, care este probabil invenția lor și a cărei importanță culturală este greu să fie supraapreciată, și anume biblioteca palatului (astăzi am spune „biblioteca națională”), în care se strînsese toată memoria culturală cristalizată în forma scrisă a societății asiro-

abiloniene, corelată cu o codificare consecventă și cu un început de canonizare și comentare a fluxului tradiției. Și ideea unei „Biblioteci Naționale” (spre deosebire de bibliotecile speciale din temple și din școlile numite „casa tăblițelor” sau, în Egipt, „casele vieții”*) trebuie văzută ca o mobilizare a memoriei culturale în sensul consolidării limitative sau integrative. Cel mai eficient mijloc de a conferi durată unei identități etnice s-a dovedit a fi totuși religia. Toate cazurile de durată neobișnuit de lungă citate de A. Smith, de la samariteni până la basci, prezintă același tablou al contopirii identității etnice cu o orientare religioasă aparte (A. D. Smith, 1986, 105-125).

* „Casele vieții”, depozitare ale științei, „acele instituții secrete din Egipt, în care s-au strâns cunoștințele din toate domeniile, punându-se la dispoziția unui număr mic de persoane din casta preoților și din administrație”. (Prof. Dr. Horst Beinlich, Universitt Würzburg, <http://www.aegyptologieforum.uni-wuerzburg.de/startseite/>) (nota trad.).

STUDII DE CAZ

Observații preliminare

Printre culturile din Antichitate au existat două care au știut să confere tradițiilor lor o înfățișare atât de durabilă și de strălucitoare, încât ele continuă și astăzi să influențeze formarea identităților: Grecia și Israelul. Pe simbioza lor se sprijină nu numai Occidentul creștin, ci și Islamul. Pe când în Occident mai degrabă „clasicii” greci – poeții și filozofii – formează nucleul memoriei culturale, împreună cu Biblia evreilor și cu Noul Testament, în Islam domină științele grecești, iar locul Bibliei a fost luat de Coran. Trebuie totuși constatat că fiecare din aceste două culturi, și cea occidentală, și cea islamică, se bazează pe câte o combinație specifică a moștenirii grecești și israelit-evreiești. Dar această „moștenire” trăiește nu doar în combinație, ci și în „formă pură”: Israelul în iudaism și Elada în umanism.

Cum se explică aceasta? Cum se face că tocmai aceste două tradiții – și nu Babilonul, nu Egiptul – au supraviețuit apusului Lumii Vechi? Această întrebare ne conduce pînă la primele începuturi ale acelei cristalizări a sensului din care au rezultat fundamentele lumii occidentale și ale celei islamice. În Israel și în Grecia observăm că exact în același timp, probabil în mod independent, au loc două faze decisive ale acestui proces de cristalizare: *producția* de texte fondatoare, din secolul al VIII-lea pînă în secolul al V-lea, și *canonizarea* acestor texte, legată de apariția culturii exegetice [„*Sinnpflege*”: grija față de sens, n. trad.] în perioada elenistică. Ambele culturi sînt marcate de o cezură. Iudaismul „celui de al doilea Templu” și al diasporei privește înapoi spre Israel, lumea elenistică (inclusiv Roma și toate clasicismele și umanismele care au urmat) spre Elada clasică, homerică. În iudaism s-a format instituția „*sofer*”-ului, a cărturarilor, ca organ al retrospectivei canonizatoare¹, în elenism,

¹ Cf. Stadelmann 1980 și contribuțiile lui B. Lang și G. Theißen, în: A. Assmann, 1991.

filologia alexandrină (Pfeiffer, 1978). Prelucrarea alexandrină a tradiției grecești, care avea să devină punctul de pornire al „clasicismului” occidental, se învecinează în spațiu și timp cu prelucrarea textelor ebraice, cu începutul formării canonului de texte. Ambele mișcări au de a face, în mod evident, cu asigurarea identității naționale. Climatul spiritual din estul Mediteranei era dominat în acele veacuri de tendința spre prelucrarea și păstrarea sistematică și codificată a tradiției. Ca o reacție la răspîndirea unei culturi unitare, greco-orientale, fiecare dintre culturile afectate a căutat să-și formeze și să-și conserve o identitate națională, reamintindu-și trecutul: în Mesopotamia, prin mari colecții de scrieri vechi, în biblioteca palatului, începută de către regii neo-asirieni încă din secolul al VIII-lea; în Egipt, prin canonizarea „Cărții morților”, în Persia prin scrierile în vechea avestică. În acest context istoric general este posibil să fie localizate și cele două cazuri speciale (în altă privință unice), „scriptura” iudaică și „clasicismul” grec. În contextul nostru însă ne interesează mai puțin dacă această comparație este justificată și mai mult scrierea „națională” pe care se bazează, care cuprinde atât canonul de texte sfinte, cât și canonul clasic al poeziei. Această noțiune ni se pare caracteristică pentru ceea ce constituie centrul cîmpului semantic *canon*:

Nu este necesar să tratăm încă o dată *in extenso* aceste procese binecunoscute. Mai interesant este să le comparăm cu cazul unei tradiții care s-a pierdut. Ar intra în discuție Babilonul și Egiptul. Ambele ajung, prin tradițiile scrise păstrate, mult mai departe decît Grecia și Israelul, pînă la începutul secolului al III-lea î.e.n., ambele reprezintă contextul politic și cultural încă dominant în momentul apariției culturii grecești și israelite² și, în cele din urmă, ambele au dispărut o dată cu răspîndirea creștinismului și a islamului. Presupunerea că ele n-au reușit să-și canalizeze curentul tradiției în forme durabile, comparabile, pare justificată. Vom urmări această problemă folosindu-ne de exemplul Egiptului.

Tara dintre cele două fluvii reprezintă un caz în sine: datorită faptului că aici se vorbeau două limbi (sumeriana și accadiana), datorită

² Referitor la Grecia, cf. Burkert, 1984.

numeroaselor schimbări politice (sumerieni, accadieni, cassiți, asirieni, babilonieni, chaldeenii etc.) și datorită răspîndirii scrierii, a religiei și culturii și în rîndul altor popoare (elamiți, amoriți, hurți, hitiți, canaaniti etc.), ea reprezintă exact opusul culturii și societății egiptene, monolitică în comparație cu Mesopotamia. O asemenea varietate internă constituie o premisă foarte favorabilă pentru cristalizarea unei tradiții. Vedem astfel că orice fază de răsturnări politice majore este însoțită de efortul de codificare și conservare a tradiției. Aceasta începe cu alcătuirea listelor de regi sumerieni, către sfîrșitul mileniului al III-lea, și se continuă cu marea canonizare a textelor sumeriene, apoi a celor accadiene în epoca vechiului Babilon (secolele XVIII-XVII î.e.n.) și a cassiților (secolul al XV-lea), pentru a culmina cu bibliotecile suveranilor neo-asirieni din secolele al VIII-lea și al VII-lea (Lambert, 1957). Găsim în Țara dintre fluvii forme ale unei culturi a scrisului, a textelor și a cărții care vor continua să trăiască în formele tradiției grecești și israelit-iudaice, încît cultura babiloniană pare a fi continuat să-și exercite influența asupra unor culturi mai tîrzii și mai durabile într-un mod mult mai intens decît este cazul celei egiptene. Meditînd asupra acestor tradiții se naște ideea că o cristalizare a sensului cultural are loc cu necesitate pe calea unei „îngustări logocentrice”, adică în forma cuvîntului, a textului, a scrisului și a cărții. Cu greu ne putem imagina că alte tradiții decît cele lingvistice ar putea forma centrul cel mai sacru al unui context de tradiții, adică al „memoriei culturale”. Cel mai grăitor contra-exemplu pentru aceasta îl oferă cultura egipteană. Întrebîndu-ne cu privire la procesele de cristalizare canonizatoare și la mediile și formele de organizare a memoriei culturale, dăm de următorul fenomen: de templele din Egiptul tîrziu. Susținem în acest capitol teza că egiptenii au ajuns și ei, la fel ca israeliții și grecii, în aceeași perioadă și probabil sub presiunea acelorași condiții istorice, la un „canon”, numai că acest canon nu a luat forma unei colecții de cărți, ci forma de templu.

CAPITOLUL IV

Egiptul

I. Trăsăturile fundamentale ale culturii egiptene scrise

1. Mito-motricitatea integrării

Egiptul faraonic nu cunoaște – *sit venia verbo* – o istoriografie „națională”, comparabilă cît de cît cu cea biblică. Primele încercări în această direcție datează abia din perioada ptolemeică (Manetho). Listele de regi nu sînt instrumente ale istoriografiei, ci servesc doar la măsurarea timpului (țin deci de amintirea „rece”). Aceasta nu înseamnă însă că în imaginea despre sine a Egiptului nu s-ar fi concentrat într-o formulă esențială și o amintire sau reconstrucție specifică. Numai că aceasta apare aici într-o cu totul altă formă, nu dezvoltată narativ, cum ne-am fi așteptat, ci concentrată într-un simbol. Acest simbol sună: „Unirea celor două țări”, în limba egipteană *zm3 t3wj*. „Cele două țări” este numele cu care vechii egipteni își denumeau țara. Cele „două țări” sînt Egiptul de Sus și Egiptul de Jos, în limba egipteană *Schema^c* și *Mehu*, deci două cuvinte total diferite. Regele egiptean poartă două titluri: *njswt*, ca rege al Egiptului de Sus, și *bjt*, ca rege al Egiptului de Jos. Cele două coroane pe care le poartă simbolizează domnia peste ambele provincii și sînt atribuite la două zeități ale coroanei și la două orașe ale coroanei, capitale ale unor state premergătoare mitice (și poate și istorice), care au fost unite în regatul faraonic (E. Otto, 1938). Acest simbol politic central se găsește reprodus plastic pe laturile tronului regal. Horus și Seth împletesc și înnoadă plantele heraldice ale Egiptului de Sus și Egiptului de Jos în jurul unui obiect lunguieț, care este hieroglifa cu sensul *zm3*, „a uni”. Statul peste care domnește regele este rezultatul unei uniri realizată de cei doi zei într-o epocă mitică și pe

care fiecare rege o înfăptuiește la urcarea pe tron și prin exercitarea domniei.¹

Mitul despre Horus și Seth este varianta narativă a simbolicii dualității din mitul fondator al statului egiptean. Perechea fraților antagonici simbolizează însă nu numai împărțirea geografică în Egiptul de Sus și Egiptul de Jos. Horus întruchipează civilizația, Seth barbaria, Horus dreptul, Seth violența, Horus ordinea, Seth dezordinea.² Unitatea poate fi realizată numai prin împăcarea acestor principii antagonice, însă numai prin supunerea unuia de către celălalt. Dreptul, cultura, ordinea trebuie să lupte și să învingă; ele nu se impun de la sine. Dar ele nu se impun înlăturînd haosul, dezordinea, barbaria și violența, ci dominîndu-le. De aceea mitul nu întemeiază o stare, ci un proiect care nu poate fi niciodată dus la capăt: supunerea haosului și instaurarea ordinii prin unificare, după principiul *ab integro nascitur ordo*. Unitatea este întotdeauna problematică, ea nu e niciodată un dat, ci întotdeauna un obiectiv.

Mitul nu este povestit aici pur și simplu ca învățătură și ca distracție, ci el îndeplinește două funcții. Pe de o parte, el proiectează o lume care este divizată în două și care poate fi ținută în mișcare doar prin unirea celor două părți, astfel încît să rezulte o unitate superioară, iar ordinea să domine haosul, cultura barbaria și dreptul violența. Pe de altă parte, mitul mobilizează energiile necesare pentru realizarea unității și menținerea lumii în stare de funcționare. Formulele esențiale și figurile memoriei sînt un apel, ele exercită o forță normativă și formativă. Figurile amintirii care acționează astfel în sensul formării sinelui și al orientării acțiunilor, le grupăm sub noțiunea de „mito-motricitate”³ pentru a exprima caracterul dinamic și energetic al acestei simbolici identitare. Mitul lui Horus și al lui Seth transformă amintirea dualității originare în energie, în impulsul spre încercări continue de a restabili unitatea. Probabil că secretul constanței unice a statului

¹ Cf. în legătură cu această simbolică Frankfort, 1948; Griffiths, 1960. Vezi și observațiile la obiect din Kemp, 1989, 27-29.

² În legătură cu Seth, cf. te Velde 1967; Hornung, 1975; Bruner, 1983.

³ Cf. capitolul I, paragraful 3.

egiptean constă tocmai în această „mito-motricitate”. Pentru că aici nu este vorba de simpla durată, ci, dimpotrivă, de puterea reînnoirii identice, a autoreproducerii structurale, depășind mari catastrofe.

Mito-motricitatea egipteană a acționat în slujba potențării conștiinței identității colective în direcția integrării. Nu este vorba de delimitarea spre exterior, ci de consolidarea unității în interior, de unirea părților pentru a forma un întreg, conceput apoi ca atot-cuprinzător, deci neavînd a se delimita față de altceva. Granițele identității coincid cu granițele umanității și ale lumii ordonate. Stăpînirea celor două țări înseamnă domnia peste „tot”, în limba egipteană „stăpînirea totului” (*nb tm*) sau „stăpînirea unică” (*nb w^c*). Cele două țări s-au unit formînd o lume, așa cum a fost ea creată de zeul soarelui și încredințată regelui.

2. „Discursul monumental”: scrierea puterii și a veșniciei

Altfel decît în Mesopotamia, în Egipt, scrisul nu s-a dezvoltat în cadrul economiei, ci în cadrul organizării și reprezentării politice. Aici problema care s-a pus nu era comunicația economică, ci cea „politică”. Primele documente au fost manifeste politice în serviciul statului care lua naștere. Ele pot fi caracterizate cel mai bine ca „amintire prospectivă”, referindu-se la prezent ca la un „trecut viitor” și fundînd o amintire care să mențină acest prezent în memoria culturală. Prin aceasta s-au urmărit, evident, două obiective: pe de o parte, prezervarea rezultatului acestor acțiuni în timp, fixîndu-l în piatră și depunîndu-l într-un sanctuar, deci plasîndu-l într-un cadru situativ, care era în același timp permanent și „deschis” spre lumea zeilor; pe de altă parte, pentru a crea un mijloc de orientare în timp, stabilind evenimentul principal dintr-un an și denumind anul după acest eveniment. Aceasta trebuie să fie originea analelor și a istoriografiei egiptene și a întregii sculpturi și arhitecturi monumentale, care nu are alt sens decît de a face vizibil acest cadru situativ deschis spre lumea zeilor ca un „spațiu sfînt al duratei”.⁴

⁴ În legătură cu originea și începuturile scrierii hieroglifice, v. Schlott, 1989, cu indicații bibliografice.

Așa a luat naștere „discursul monumental” ca mediul prin care se vizualizează statul însuși și o ordine eternă. Această dublă referire a scrierii, a artei și arhitecturii se explică prin relația specială dintre noțiunile „stat” și „eternitate” (sau nemurire) în Egipt. Statul nu este doar instrumentul care asigură pacea, ordinea și justiția, ci este totodată și instituția care asigură nemurirea sau cel puțin continuitatea dincolo de moarte.⁵ Fiecare monument hieroglific trimite în această direcție, slujind eternizării individului și datorându-se permisiunii statului. Deoarece în Egiptul antic meșteșugurile erau monopol de stat, individul nu putea avea acces la un meșteșug decît prin intermediul statului. În felul acesta, statul nu dispune doar de *acel* mijloc de afișare a identității colective și de auto-tematizare a societății, ci și de *acel* mijloc care asigură nemurirea, trăirea mai departe în memoria socială, după moarte. Discursul monumental nu este doar un mijloc de comunicare, ci o cale spre mîntuire. Prin șansa comunicării cu posteritatea peste milenii, el îi oferă individului șansa unei eternități corespunzătoare, care durează atîta timp cît – după expresia fericită a lui Diodor – „rămîne în amintire datorită virtuții sale”. Discursul monumental este un discurs al „virtuții” (în egipteană *ma'at*, adică dreptate, adevăr, ordine), al eternității și al apartenenței politice.⁶ În această calitate, el este forma de organizare centrală a memoriei culturale în Egipt.

Bineînțeles că scrierea nu se limitează la cadrul funcțional original al „discursului monumental”, ci, în afara acestui cadru funcțional, ea își modifică afit de puternic caracterul ei „hieroglific”, figurativ, încît se poate vorbi de o adevărată digrafie. În cadrul discursului monumental, ea rămîne însă credincioasă figurativului, fără nici o abatere, pînă la sfîrșitul culturii egiptene. În afara acestuia, scrierea evoluează spre o scriere cursivă, imaginile inițiale sînt simplificate pînă devin de nerecunoscut și posedă doar distinctivitate grafematică. În felul acesta se dezvoltă două alfabet: scrierea inscripțiilor hieroglifice și scrierea cursivă a manuscriselor. Numai cea din urmă este o scriere în

⁵ Pentru amănunte, cf. J. Assmann, 1990.

⁶ Am prezentat mai pe larg această funcție a monumentelor și a scrierilor hieroglifice, cf. J. Assmann, 1988 și 1991.

sensul normal al cuvîntului. Ea este scrierea pe care o învățau elevii în Egipt. Scrierea din inscripții este, dimpotrivă, o artă pe care o învățau doar cei care voiau să devină „desenatori” sau „desenatori de contururi”. Ca o ramură artistică, respectiv ca mediu al „discursului monumental”, scrierea din inscripții este supusă regulilor atît de vizibile și de unice, încît a fost corelată pe bună dreptate cu noțiunea de canon. Avem deci de a face cu canonizarea memoriei culturale și în Egipt, numai că această canonizare nu se face prin texte, ci ia forma mediului vizual. Aici „opțiunea pentru invarianță” este mai mult decît evidentă. Ea a fost observată deja de Platon și este considerată pînă astăzi trăsătura tipică a artei egiptene. „Cel mai izbitor fapt din artele plastice egiptene este uniformitatea lor – o operă seamănă mai mult sau mai puțin cu alta.” (Davis, 1989,3)

Ceea ce scrie Platon în *Legile* despre templul egiptean se bazează pe o neînțelegere productivă, revelatoare pentru imaginea despre sine a societății egiptene tîrzii. Platon relatează că egiptenii ar fi reprezentat în templele lor modelele sau tipurile standard – expresia grecească este *schémata* – în care „frumosul” ar fi fost declarat obligatoriu și fixat odată pentru totdeauna. Egiptenii „au recunoscut cu mult înainte că este bine ca tinerii să aibă în preajma lor numai lucruri frumoase și să aibă de-a face doar cu cîtece frumoase. După ce au stabilit acest principiu, ei au înfățișat în temple ce și cum trebuie să fie frumos. În plus, nici pictorii și nici altcineva dintre cei care modelau figurile și celelalte nu avea dreptul să introducă vreo inovație sau să inventeze ceva care să se abată de la tradiție. Aceasta nu este permis nici în piesele amintite și în nici o artă a muzelor. Iar dacă vei privi cu atenție vei găsi că obiectele pictate sau sculptate acum 10.000 de ani (și nu e o vorbă goală, ci este literalmente vorba de zece mii de ani), comparate cu opere de artă din vremea noastră nu sînt nici mai frumoase și nici mai urîte, ci prezintă aceeași perfecțiune estetică.” (*Leg.* 656d-657a)

Aspectul la care se referă Platon aici și care trebuie reținut ca nucleu central al acestei povești este constanța într-adevăr uimitoare a limbajului formelor arhitectonice și culturale din Egipt. Aceasta este o importantă trăsătură esențială, mai ales a imaginii despre sine în *Egiptul tîrziu*. Se înțelege că nimeni n-a decretat în timpul primei sau al celei de

a patra dinastii că pe viitor nimeni nu va avea voie să se abată de la nivelul atins în evoluția artistică. Mai degrabă epocile târzii sînt cele au ținut neapărat să se abată cît mai puțin de la arta epocilor vechi. S-au copiat pereți întregi din morminte, arhitecții au reluat forme străvechi și s-au sculptat statui a căror datare oscilează cu pînă la 1500 de ani.

Mai mult, în întreaga evoluție a artei egiptene pare să fi acționat un principiu pe care Jacob Burckhardt l-a numit „imobilitatea hieratică”.⁷ Despre acest principiu, care nu și-a pierdut nimic din forța sa normativă nici în epoca elenistică (astfel încît templele ptolemeice sînt mai aproape de limbajul artistic al unui trecut de două mii de ani decît de limbajul artistic specific pentru *koiné* culturală elenistică) s-au efectuat multe cercetări și s-a scris mult sub titlul „canonul egiptean”.⁸ În ultimul timp s-a văzut tot mai clar că noțiunea „scrierea uriașilor”, folosită intuitiv de J. Burckhardt este foarte exactă. În Egipt, arta și scrierea sînt atît de apropiate, încît nu se poate vorbi de raporturi strînse între ele, ci chiar de o unitate (Fischer, 1986, 24). Scriul este o ramură a artei, arta o extensie a scrisului. Aceasta explică caracterul figurativ, detaliile și realismul pe care scrierea hieroglifică egipteană le-a păstrat

⁷ „Cu timpul, arta nu este doar menținută la un anumit nivel, ci se fixează și o limită superioară, ceea ce înseamnă că evoluțiile ulterioare sînt întrerupte într-o imobilitate hieratică, ceea ce s-a atins odată prin eforturi uriașe trece drept sfînt, cum ne învață Egiptul și Bizanțul la începutul și la sfîrșitul culturii lumii vechi.” (Jacob Burckhardt, 1984, 195)

⁸ Prin canonul egiptean s-a înțeles mai întîi un sistem de proporții ale figurii umane circumscrisă într-un „pătrat”, v. E. Iversen, ²1975. În ultimul timp a început să se impună o noțiune mult mai largă, care nu se referă doar la sistemul de reguli al artei egiptene, ci implică și întregul cadru social și economic. În legătură cu acesta, v. lucrările lui Wh. M. Davis, 1989; 1982a; 1982b. Am încercat să repartizăm aceste reguli pe cinci complexe: 1. reguli privind proporțiile („canon” în sens restrîns); 2. reguli de proiecție (reprezentarea spațiului pe suprafețe); 3. reguli de reprezentare (forme și convenții iconice); 4. reguli de excluziune (ceea ce *nu* se reprezintă), în special caracterul abstract în ce privește timpul și spațiul în tablourile egiptene; 5. reguli sintactice (în special caracterul sistematic hipotactic al structurii tabloului). Cf. J. Assmann, 1986; 1987.

neștirbite prin epoci și, la fel, tipizarea strictă și constanța formelor artistice. Caracterul figurativ, respectiv caracterul de artă al scrierii (monumentale) și caracterul de scriere al artei se condiționează reciproc. Nu avem deci de-a face în arta egipteană cu incapacitatea de a progresa și de a evolua, ci cu o legătură între semnificant și semnificat, a cărei slăbire ar fi însemnat, după expresia lui Jaques Lacan, „modificarea întregului eșafodaj al existenței ei”.⁹

Ce era însă deosebit în „imobilitatea hieratică”, în aceea constanță peste „zece mii de ani”, care l-a impresionat atât de mult pe Platon? Sistemul de scriere hieroglific pare, cel puțin în forma sa târzie, dimpotrivă, foarte deschis, ceea ce la alte sisteme de scriere am căuta zadarnic. Nu semnele au fost canonizate, ci principiul generativ, principiul figurativului. Semnele trebuiau să rămână pentru totdeauna *imagini*. Deschiderea fondului de semne, care permitea să se adauge mereu alte semne și semnificații noi, se baza pe caracterul de imagine al semnelor, care permitea în orice caz să se recunoască imaginea unui obiect, chiar dacă legătura cu un cuvânt sau cu un grup de sunete se pierdea. Pornind de la referirea iconică la *lucruri*, în cele mai multe cazuri se putea reconstitui referirea semantico-fonemică la *limbă*. Din momentul în care scrierea hieroglifică începe să uzeze de posibilitatea imanentă a sistemului deschis de a introduce neo-grafisme, caracterul figurativ al semnelor încetează să mai fie un principiu pur estetic și ține de raționalitatea sistemului de scriere, fără de care acesta n-ar mai putea fi citită. Deci nu despre o imobilitate „hieratică” este aici vorba, ci de una în conformitatea cu rațiunea sistemului.

Scrierea hieroglifică egipteană este un sistem complex, cu referire simultană la limbă și la realitate. Ea are un dublu caracter: elementele ei funcționează în același timp ca *semne* cu funcție

⁹ Exista temerea că urmarea unei asemenea toleranțe ar fi dus la atenuarea caracterului lor obligatoriu al legilor comunității; Confucius, de exemplu, consideră că cel mai important lucru este să numim rotundul „rotund” și ascuțitul „ascuțit”, iar muzicologul Damon, cu care Platon se declară de acord, era de părere, în secolul al V-lea, că modificare tonalității poate face să se clatine legile statului.

lingvistică și ca *imagini* care redau forme din realitate. Cu această din urmă funcție ele acționează ca și arta și țin de acele „*schémata*” de care vorbește Platon. Aceste „*schémata*” sînt sacre, fiindcă au fost elaborate de zei, la fel ca planul templelor și ca ordinea ritualurilor, ca toate formele păstrate prin templele egiptene tîrzii. Scrierea hieroglifică este inclusivă, fiindcă ea cuprinde, în mod ideal, absolut tot ce poate fi figurat, reprezentînd deci un fel de enciclopedie ilustrată, care actualizează întreaga lume în interiorul templului. Ea este sfîntă, pentru că imaginile ca atare sînt sfînte. Pentru că figurile reproduse sînt gîndurile zeului creator, reprezentate plastic de zeul Toth, inventatorul scrierii, în „forme”, „*schémata*”, după Platon. Lumea este, după expresia reușită a lui Friedrich Junge, „scrierea hieroglifică a zeilor” (Junge, 1984, 272).

3. Canonul și identitatea

Este clar că egiptenii au reușit să își formeze o identitatea culturală și să îi confere o durată unică în Antichitate. Este, de asemenea, clar că mijloacele unei asemenea instituționalizări a permanenței și de excludere a schimbării corespund exact cu acelea pe care le-am numit canon: ca o formă de coerență culturală, o „structură conectivă” de tip nou, născută din spiritul scrisului. Totuși, în Egipt nu avem de-a face cu o „coerență textuală”, pentru că aceasta nu este deja dată prin simpla apariție a scrisului. Factorul hotărîtor este formarea unei culturi a exegezei. Aici poate fi constatat un deficit specific egiptean în ce privește lucrul cu textele. Textele sînt copiate și variate, dar, de fapt, ele nu sînt interpretate.

Într-un sens general, antropologic, comentarea este una dintre formele fundamentale ale manifestărilor lingvistice umane, la fel ca povestirea, argumentarea, descrierea etc. În sensul acesta, scrierile egiptene conțin și ele, desigur, comentarii, concentrate în două domenii: în textele cultice și în cele medicale. Am putea circumscrie aceste gesturi cu termenii „exegeză sacrală” (J. Assmann, 1977) și „proză științifică”. Comentariul cultic este legat de dedublarea sensului, amintind de fenomenul alegorezei. Gestul comentatorului urmează

necesarmente această semantică în trepte, el unește „sensul primar” cu „sensul ascuns”, semnificația referitoare la lume și cea referitoare la lumea zeilor. Procedul comentariului prozei științifice reiese din tendința de a fi cât mai exact și mai complet. În ambele cazuri, comentariul este „imanent discursului”. Textul și comentariul nu apar ca două discursuri separate, independente. Comentariul crește pe parcursul transmiterii, parazitar, peste textul de bază, care nu a fost supus regulii canonului („a nu se adăuga nimic, a nu se scoate nimic, a nu se modifica nimic”). Tradiția și interpretarea sînt legate inseparabil (pentru Israel, v. Fishbane, 1986). Trecerea la comentariul „propriu-zis” are loc acolo unde – într-o formă sau alta – s-a tras o linie sub producerea de texte și s-a impus ideea că în „marile scrieri” s-a spus tot ce se putea spune și tot ce merită să fie știut, încît, de acum, cultura trebuie să se limiteze în orizontul tîrziu al unei „*posthistoire*” la interpretarea marilor scrieri, pentru ca să nu se rupă legătura cu înțelepciunea și cu adevărul. Această linie finală se manifestă în mod cu totul diferit în diverse culturi literare. Pentru epoca alexandrină, Homer reprezintă cartea cărților, iar clasicii sînt declarați modele de neatinș. Pentru învățații chinezi, tot ce se poate ști se află în scrierile clasicilor, datorită obscurității notorii a acestora orice înțelegere trebuie să rămîină fragmentară. Pentru Averroes, Aristotel este cel care a depășit o dată pentru totdeauna orizontul cunoașterii. Aceste proiecții îl anticipează pe Alexandre Kojève, creatorul noțiunii „*posthistoire*”, după care, istoria gîndirii a ajuns prin Hegel la finalul absolut, încît singurul program imaginabil al unei filozofii viitoare nu poate consta decît în exegeza lui Hegel. Evreii vorbesc de „sfîrșitul profeției” și definesc astfel limita canonului ebraic, musulmanii vorbesc de „închiderea porții” și trasează cu aceasta granița tradiției deuterocanonului. Comentariul în sensul strict al cuvîntului presupune că textul nu mai poate fi continuat. Simplul fapt de a comenta un text înseamnă a-i conferi caracterul de *valabilitate finală*. Un text nu poate fi comentat atît timp cît, pe de-o parte, este declarat ca definitiv obligatoriu, pe de alta însă, pasibil de a fi modernizat prin intervenții redacționale sau înlocuit cu alte texte. Pentru filologi, „text” este o noțiune relativă, reprezentînd opusul la „comentariu”. O poezie, o lege, un tratat etc. devin *text* în accepția

filologilor, atunci cînd constituie obiect al unui comentariu. Comentariul este cel care face din text un *text*.

Texte în această accepțiune se pare că în Egipt nu au existat, poate cu o singură excepție, capitolul al XVII-lea din „Cartea morților”. Găsim și aici transmiterea fidelă a textelor vechi, dar în același timp și generarea continuă de texte, care nu se comportă metatextual față de cele vechi, ci le continuă pe același plan. Astfel, pe lîngă învățăturile într-un anumit sens „clasice” ale lui Ptahhotep, apar mereu noi învățături, pînă în epoca elenistică, și pe lîngă „Cartea morților”, canonizată cel tîrziu în epoca stăpînirii persane, apar „cărți ale morților” moderne, precum „Cartea despre respirație” și „Cartea despre străbaterea veșniciei”. Apariția comentariilor presupune existența acelei linii care oprește fluxul tradiției și separă centrul de periferie. Nici una dintre aceste condiții pentru scindarea fluxului tradiției în texte și comentarii nu a existat în Egiptul pre-elenistic.¹⁰

Rezultă de aici ca o concluzie că singura continuitate a culturii egiptene se datorează, în pofida intensității cu care s-a practicat scrisul, mai degrabă coerenței rituale decît coerenței textuale. Canonizarea artelor plastice și a regulilor pe care se bazează servește repetabilității, nu variației guvernate de reguli. Avem de-a face cu cazul special al unei culturi rituale, bazată pe scriere și pe texte. Prin aceasta se explică faptul că în epoca tîrzie, sub dominația persană și macedoneană, cînd a trebuit să se apere împotriva presiunii asimilatoare a culturii străine, cultura Egiptului nu a făcut-o printr-o carte, precum în Israel, ci prin temple: templul ca receptacol al coerenței rituale pe care se baza continuitatea acestei culturi. Despre aceasta vom vorbi mai pe larg în capitolul următor.

¹⁰ Cf. contribuțiile semnate de U. Rößler-Köhler și de J. Assmann în J. Assmann., B. Gladigow (ed.), *Text und Kommentar* (1995), 93-140.

II. Templul din epoca târzie în calitate de „canon”

1. Templul și cartea

Despre templul zeiței Hathor din Dendera citim că „marele său plan, împreună cu tot inventarul acestui oraș, a fost gravat pe perete, la locul cuvenit, fără a se omite sau a se adăuga ceva, fiind perfect, întocmai cu (înțelepciunea) strămoșilor”.¹¹ Despre templul lui Horus din Edfu aflăm, de asemenea, că Ptolemaios a folosit pentru noua construcție un plan „așa cum a fost început el de către înaintași și cum este scris în marele plan al acestei cărți, căzută din cer la nord de Memfis”.¹² Noțiunile „carte” și „templu” sînt deci foarte apropiate. Templul nu este altceva decît versiunea tridimensională și monumentală a unei cărți care prezintă toate trăsăturile canonului: ea a căzut ca o „revelație” din cer (precum Coranul) și (ca și în Tora), „nimic nu poate fi adăugat, nimic nu poate fi lăsat de-o parte”.¹³

Izvoarele vorbesc mereu despre o asemenea carte, prin care se înțelege edificarea templelor egiptene tîrzii. O dată ea este atribuită lui Imhotep, un vizir înțelept din a treia dinastie, nu doar atestat de izvoarele istorice contemporane ca inventator al sculpturii în piatră și al piramidei (în forma primară, în trepte), ci și rămas în amintirea culturii și avansat la onoruri divine (Wildung, 1977). Altă dată, autorul este însuși zeul Thoth, corespondentul egiptean al lui Hermes, care trecea drept zeu al scrisului, al calculului și al înțelepciunii în general.¹⁴ Cartea

¹¹ A. Mariette, *Dendérah* III, 1872, Planșa 77 a, b, resp. E. Chassinat, F. Daumas, *Le temple de Dendérah* VI, 152, 1-3. Îi datorez lui D. Kurth informația referitoare la acest pasaj, la care s-au referit în treacăt deja Leipoldt, Morenz 1953, 56, nota 12.

¹² E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, VI, 6.4; cf. D. Wildung, 1977, p. 176, § 98.

¹³ Referitor la istoria „formulei canonului”, v. capitolul II, paragraful 2.

¹⁴ Boylan, 1922; în special referitor la Thoth ca autor al cărților-templu: p. 88-91. Cîteva dintre cele „42 de cărți (*pány anankaiai* = „canonice”?) ale lui Hermes” purtate de preoți la procesiuni, după Clement Alexandrinul,

stă la baza templului, iar în templu ea este păstrată, împreună cu alte cărți, în biblioteca templului. Între carte și templu – atîta lucru este în orice caz clar – se formează o relație foarte specială.

Natura și sensul acestei relații devin imediat clare cînd privim caracteristica templului egiptean tîrziu ca un fenomen cultural *sui generis*. Este absolut evident că avem de-a face cu patru aspecte prin care templul se raportează la literatura sacră și care se întrupează în el:

1. aspectul *arhitectonic*: templul ca realizare a unui „plan fundamental” (în egipteană *snt*);¹⁵
2. aspectul *epigrafic*: ornamentica templului ca realizare a unui „model” (în egipteană *sšm*);
3. aspectul *cultic*: templul ca scenă a îndeplinirii cultului ofrandei și ca realizare a unei „prescripții” (în egipteană *sšm, tp-rd, nt-c* etc.);¹⁶
4. aspectul *etic*: templul ca spațiu al unui mod de viață și ca realizare a legilor divine.¹⁷

Dacă vom concepe templul egiptean din epoca tîrzie ca o combinație a tuturor acestor aspecte, atunci pare justificată afirmația după care avem aici de-a face cu un fenomen cultural *sui generis* și nu cu ultima fază a unei tradiții arhitecturale de milenii. Din perspectiva întrebării noastre cu privire la formele de expresie ale memoriei culturale, templul egiptean din epoca tîrzie reprezintă mult mai mult decît o simplă formă arhitecturală.

Stromat. VI 4.35-7, tratau construcția templelor. În legătură cu informația lui Clement despre Egipt, v. Deiber, 1904.

¹⁵ Această temă este tratată în cartea despre „construirea templelor”, menționată de Clement printre cele 10 cărți „hieroglifice”.

¹⁶ În legătură cu aceasta tratează cărțile despre „arta ofrandei”, menționate de Clement.

¹⁷ În legătură cu aceasta tratează cărțile despre „educație” menționate de Clement, ca și cele 10 „cărți hieratice despre legi, zei și despre pregătirea preoților”. Quagebeur, 1981, 1982, a identificat, în mod convingător, de mai multe ori termenul de „lege sacră” (*hieratikos nomos, hieros nomos*) cu asemenea codificări.

Dar chiar privindu-l ca o pură formă constructivă, se vede că templul egiptean târziu nu continuă pur și simplu tradiția, ci reprezintă ceva nou. Altfel decât templele din epocile anterioare, el respectă mult mai strict o *idee constructivă uniformă*, adică un plan canonic. Toate marile temple din perioada greco-romană sînt variante ale unui singur tip, reprezentat cel mai bine de templul zeului Horus din Edfu. Acest plan se deosebește de construcțiile de temple anterioare și în ce privește conținutul. Elementul hotărîtor nou este principiul „cutiei în cutie” al zidurilor înconjurătoare. Sanctuarul templului din Edfu este protejat de exterior prin nu mai puțin de cinci ziduri, cu coridoarele și cu spațiile intermediare. Faptul că este într-adevăr vorba de ideea centrală a structurii templelor egiptene târzii se vede din reproducerea bidimensională cu pînă la șapte portaluri unul în altul. Fiecare portal simbolizează o astfel de zonă care face legătura între interior și exterior. Sensul acestei structuri este următorul: ea trimite la conceptul unei sfîntenii care trebuie protejată prin orice mijloc de lumea profană din exterior. Arhitectura poartă pecetea măsurilor de siguranță, dictate de o profundă conștiință a pericolului, de „teamă de profanare”. Aceasta indică sacralitatea corespunzătoare a sensului păstrat în templu și care depășește, se vede, cu mult ideea de interdicere a accesului și de mister care înconjoară în mod tradițional locurile sfînte ale egiptenilor. Coordonatele principale ale arhitecturii templelor egiptene târzii sînt siguranța și pericolul, interiorul și exteriorul, sacralitatea și profanitatea.

De aceasta se leagă anumite trăsături ale mentalității egiptene târzii, pe care le cunoaștem bine, nu doar din surse egiptene, ci și, mai ales, din surse grecești. În primul rînd ar fi de menționat xenofobia pronunțată a egiptenilor, prin care se exprimă aceeași teamă de profanare, același spirit de secluziune. În povestea lui Iosif în Egipt se spune că egiptenii nu stăteau la masă împreună cu străinii: „Și i s-a dat lui deoparte și lor iarăși deoparte, și egiptenilor celor ce mînceau cu

dînşii tot deoparte, căci egiptenii nu puteau să mănînce la un loc cu evreii, pentru că aceştia sînt spurcaţi pentru egipteni.” (Gen. 43,32)¹⁸

Herodot relatează că egiptenii evitau să preia obiceiuri de la eleni sau de la alte popoare.¹⁹ Autorii antici se plîng mereu de trufia, de caracterul rezervat şi necomunicativ al egiptenilor.²⁰ În textele egiptene, străinul este desemnat ca spurcat; lui nu-i este permis să se apropie de temple şi să participe la acţiunile cultice. Zeul Seth devine zeul străinătăţii, primeşte porecla injurioasă „Medul” şi devine abia acum un „anti-zeu”. Cu aceasta, toţi străinii devin şi ei „fiinţe typhonice” (Brunner, 1983; Helck, 1964). Noua poreclă a lui Seth trimite la perioada persană ca origine a acestui proces, ceea ce se confirmă şi prin alte observaţii. Xenofobia şi teama de profanare specifice pentru Egiptul tîrziu se datorează fără îndoială dominaţiei străine înăsprite în această perioadă. Cultura egipteană începe să se retragă în temple şi să se izoleze de lumea exterioară. În această fază tîrzie a culturii egiptene asistăm la trecerea de la identitatea „integrativă” la cea „distinctivă”. În condiţiile stăpînirii străine apar aici, ca şi în Iudeea, reacţii de respingere ale sistemului cultural, reacţii calificate ca „naţionalism”.²¹

Dacă vom cerceta cu atenţie forma construcţiilor şi inscripţiile din temple va trebui să mai adăugăm la cele patru aspecte ale templelor tîrzii încă un aspect, hotărîtor pentru întrebarea noastră privind formele memoriei culturale: templul ca reprezentare a trecutului şi ca expresie a unei anumite conştiinţe istorice. Templul egiptean tîrziu este amintire zidită. În perioada elenistică, acest lucru este cu aţît mai izbitor cu cît în restul spaţiului mediteranean şi în Asia de sud-vest se răspîndea limbajul artistic grecesc, pe cînd Egiptul era singura cultură care se

¹⁸ În romanul *Iosif şi Asenet* din Antichitatea tîrzie, lucrurile sînt prezentate invers: „Căci Iosif nu mîncea la un loc cu egiptenii, pentru că ei sînt spurcaţi pentru el.” (7.1) Delling 1987, 12.

¹⁹ Herodot, *Hist.* II, 91, cf. 49 şi 79. Aici se găseşte şi afirmaţia lui Herodot, după care egiptenii fac totul pe dos. Aceasta este ideea ortopraxiei, care se consideră singura posesoare a adevăratului praxis.

²⁰ Cf. pasajele corespunzătoare în Fowden, 1986, 15 şi urm.

²¹ Lloyd, 1982; Macmullen, 1964; Griffiths, 1979.

ținea strict de canonul formelor moștenite. Motivul este că aceste forme au o funcție iconică: ele redau ceva, și anume coliba de stuf, sculptată în piatră și mărită de cincizeci de ori, coloana cu caneluri și forma originală, preistorică, a sanctuarului. Aceste edificii noi ale stăpînitorilor macedoneni se prezintă prin aspectul lor ca o chintesență a arhitecturii egiptene. Avem de a face cu o reformă, o întoarcere la origini, o reînviere a tradiției. Din cîteva din numeroasele inscripții care le acoperă rezultă ce vrea să însemne aceasta și cu ce drept ne permitem să considerăm aceste construcții un element tipic al cristalizării canonizatoare a sensului și să le interpretăm ca expresia unui conștiințe specifice a istoriei și a identității, ca „amintire zidită”.

Trăsătura cea mai izbitoare a templelor din epoca tîrzie este, desigur, bogăția ornamentelor. Nu numai pereții sînt în întregime acoperiți cu desene și cu texte, ci și plafoanele și chiar coloanele. Este absolut evident că o mare parte dintre cărțile păstrate în bibliotecile din temple au fost transpuse în piatră ca elemente decorative. Nu este ceva nou. Din perioada Vechiului Regat pînă în epoca tîrzie se constată o creștere continuă a ornamentării templelor. Aici se constată totuși un salt calitativ, care ar putea fi plasat în epoca persană. Pînă în acel moment, programele decorative se refereau la funcția încăperilor respective, figurînd ceea ce se petrecea în acel spațiu și conservînd astfel în mod simbolic practicarea cultului. În epoca tîrzie apare ceva nou: codificarea cunoștințelor.²² Ceea ce se fixează acum în piatră pe pereți este mult mai mult decît ritualul. Acum sînt texte și imagini

²² Cf. explicația foarte nimerită din Kees 1941, 416 și urm: „În epocile de răscruce, popoarele încep să alcătuiască colecții. Teama de a pierde bunurile moștenite întrece elanul creator. Astfel, în Egipt, perioada cea mai productivă în domeniul spiritual a fost epoca Regatului Vechi, cea în care s-a scris cel mai puțin. Abia epigonii au început să strîngă și să noteze moștenirea spirituală. Templele tîrzii vor și ele să impună prin mulțimea cunoștințelor. Această consemnare despre ritualuri, ordinea sărbătorilor, zeii înșiși s-a făcut într-un mod savant.” Kees vorbește în acest context de „teama de a uita”, care i-ar fi cuprins pe egipteni în epoca tîrzie (p. 415). Desigur, experiența stăpînirii străine, în special șocul cultural elenistic au dus la pierderea siguranței tradiției și cu aceasta la mulțimea de explicații.

cosmografice, geografice, teologice și mitologice, ca și foarte extinse inscripții și texte cu indicații pentru preoți, inventare, liste cu *res sacrae*, regulamentul și interdicțiile fiecărui templu și ale tuturor celorlalte temple din regiunea respectivă, pe scurt: o literatură de-a dreptul enciclopedică, pe care nu o găsim în templele vechi. Scrierea însăși capătă trăsături enciclopedice. Fondul de semne crește exploziv, de la 700 la 7000 de semne. Fiecare templu își elaborează un sistem propriu de scriere. Acest proces se bazează pe valorificarea sistematică a caracterului figurativ imanent scrierii hieroglifice – în opoziție cu scrierea cursivă – care permite introducerea permanentă de semne noi și considerarea lumii obiectelor ca un inventar inepuizabil de tipuri. Din aceasta se naște ideea scrisului ca enciclopedie ilustrată, reprezentând întreaga lume, și ideea corespunzătoare a lumii ca „o scriere hieroglifică a zeilor” (Junge, 1984, 272). Incluzînd lumea în interiorul său, templul se izolează în același timp de exterior. Și această pretenție totalitară este tipică pentru fenomenul canonizării. Pentru evrei, Biblia, pentru musulmani, Coranul conțin totalitatea a ceea ce poate și trebuie să fie cunoscut.

Templul egiptean tîrziu cuprinde nu doar o mulțime de lucruri demne de știut, în genul unei enciclopedii, ci chiar *lumea*. Ne aflăm – în contrast cu religiile monoteiste – în contextul „cosmoteismului”.²³ Pentru acest tip de religie se potrivește adagiul lui Wittgenstein, după care sensul lumii nu este tocmai în afara ei, ci, în mod cu totul emfatic, chiar în interiorul ei. Lumea însăși este un întreg logic și de aceea divin. Acest lucru vrea să îl înfățișeze templul tîrziu. Temelia sa reprezintă apa originară, coloanele sale sînt lumea plantelor care creștea din ea, iar acoperișul, cerul. Frizele celor care au făcut danii și ale „zeilor Nilului” simbolizează provinciile Egiptului. În fiecare templu este reprezentată astfel întreaga lume (D. Kurth, 1983).

Reprezentarea cosmică se referă însă și la dimensiunea temporală. Acest punct are o importanță deosebită pentru întrebarea privind memoria culturală. Cosmosul nu este conceput doar ca spațiu, ci și – ba chiar în primul rînd – ca timp, deci ca proces. Ceea ce templul

²³ Cf. J. Assmann, în: A. Assmann, 1991, 241 și urm.

reprezintă prin simbolica formelor sale și prin referirea iconografică a programului figurativ înseamnă două lucruri: 1. procesul cosmogonic al „colinei originare” care a apărut pentru prima oară din apă; 2. ciclul care se repetă zilnic al drumului soarelui. De aceea, templul este atît „colina originară”, locul „primei dăți”, de pe care creatorul a ordonat lumea, cît și „orizontul” în care răsare și apune soarele. La „orizont” se referă și plafoanele astronomice, precum și reprezentarea drumului soarelui din frize și de pe arhitrave; la componenta „colină” trimit miturile complexe ale genezei templului din inscripții și „monografii” (Reymond, 1969; Finnestad, 1985).

Miturile tîrzii ale genezei templului combină povestea construcției templului în același fel cum procedează istoriografia egipteană oficială cu istoria dinastică a Egiptului. Întîlnim aici ideea preexistenței puterii. La început a fost puterea. Zeii își exercită puterea făcînd să apară lumea din apa originară și făcînd-o locuibilă. O dată cu trecerea de la zei la dinastii ale semizeilor și omenești, procesul cosmogonic este transferat în cer și nu mai servește, ca drum al soarelui, la facerea lumii, ci la menținerea ei în funcție, acțiune la care participă și oamenii. Locul unde acționează oamenii este templul. Avem deci de a face cu acea formă a conștiinței istorice, pe care Erik Voegelin (1974) a denumit-o cu termenul „*historiogenesis*”. Caracteristică pentru această conștiință este legătura dintre cosmogonie („*genesis*”) și istorie. Procesul cosmogonic se continuă în istorie: regii se consideră urmașii, locuitorii și fiii zeului creator. Facerea nu este separată clar de istorie prin „ziua a șaptea”, ci istoria este mai degrabă continuarea genezei în condițiile schimbate ale lumii decăzute. Căderea constă, în viziunea egiptenilor – de altfel, generală –, în despărțirea cerului de pămînt, a zeilor de oameni.²⁴ Trecerea aceasta nu a fost, desigur, chiar așa de bruscă cum o prezintă Voegelin. Și nici nu poate fi vorba de reprezentarea „lineară”, orientată, a istoriei, în sensul filozofiei istoriei, pe care Voegelin vrea să o opună interpretării tradiționale a imaginilor orientale și în general mitice ale istoriei. Aceasta pentru că nu poate fi trecut cu vederea centrul de greutate semantic al „fazei cosmogonice”,

²⁴ Kakosy, 1981; Staudacher, 1942; te Velde, 1977. Cf. și Hornung, 1982.

în care zeii înșiși continuau să-și exercite dominația și umblau pe pământ. Aceasta este de fapt istoria semnificativă, numai despre ea se poate povesti, la ea se referă miturile și ea este reactualizată în templu. Dacă templul este „amintire zidită”, această amintire se referă la timpul original, mitic.

Dar Voegelin are dreptate atunci cînd insistă asupra faptului că egiptenii și babilonienii privesc acest timp original mitic altfel decît popoarele primitive [„*Naturvölker*”, n.t.] și chiar decît grecii. Pentru că listele de regi ale egiptenilor și babilonienilor sînt instrumente cu care se măsoară exact distanța dintre prezent și acel timp original și astfel ei pot periodiza și face istoric și acest timp original (Luft, 1978). Privită pur formal, deosebirea categorială dintre timpul mitic original și prezentul istoric pare într-adevăr anulată. Dar listele de regi și analele nu sînt istoriografie, ci doar un instrument pentru orientarea în timp. Ele servesc la măsurarea unui interval, care nu are semnificația comparabilă cu cea a timpului original cosmogonic, despre care povestesc miturile. Caracteristic pentru egiptean este că el poate cuprinde cu privirea acest interval de milenii – și în inscripțiile de pe templele din epoca tîrzie este pe ici, pe colo vorba de edificii premergătoare, din vremea dinastiilor a optsprezecea sau a douăsprezecea – și consideră totuși timpul mitic original ca istoria creatoare de realitate în sensul propriu al cuvîntului, față de care istoria propriu-zisă nu este decît o repetare și o menținere în funcțiune rituală. Această conștiință a istoriei fixată pe origine și revenire își găsește expresia arhitectonică, plastică, cultică și lingvistică în templul egiptean tîrziu.

Templul reprezintă în viziunea egipteană – am stabilit aceasta la început – realizarea pămîntească a unei cărți divine, și anume ca *edificiu* care realizează un proiect divin, ca *program ornamental* care redă o întreagă bibliotecă sculptată în piatră, ca *ritual* care urmează prescripțiile zeilor și ca *memorie zidită*, ca vizualizare a unei conștiințe istorice ce leagă prezentul de timpul original, mitic. Rescriind prescripțiile zeilor, templul devine un „model al lumii”; căci lumea este construită după aceleași principii. Pînă acum am lăsat totuși deoparte un punct de vedere hotărîtor: templul ca receptacol al unei forme de viață deosebite.

2. Nomos-ul templului

„Nomos-ul templului”, noțiune cu care s-ar putea denumi acest mod de viață, reunește aspectul purității cultice cu aspectul moralei sociale. De puritatea cultică ține respectarea fidelă a unei multitudini de prescripții, predominant de interdicții, în special în legătură cu alimentele.²⁵ Aceste prescripții diferă de la regiune la regiune și de la templu la templu. Fiecare regiune are tabuurile sale specifice în ce privește mîncarea (Montet, 1950), fiecare templu are interdicțiile sale specifice, în funcție de zeul adorat în acel templu. Astfel, de exemplu, în templul lui Osiris era interzis a ridica vocea, în Abatonul din Esna nu era voie să se sune trompeta etc. Jurămîntul depus de preoți la hirotonisire începea cu angajamentul: „Nu voi mîncea din cele ce le sînt interzise preoților.”

Toate făgăduielile următoare din jurămîntul păstrat în limba greacă sînt negative, au deci caracterul de interdicții:

Eu nu am să [...] tai,
nu am să [...] servesc pe altul,
n-am tăiat capul vreunei ființe,
n-am omorît nici un om [...],
nu m-am culcat cu nici un băiat,
nu m-am culcat cu femeia altuia, [...]
n-am să mănînc și nici n-am să beau ceea ce este interzis sau ce
scrie în cărți (că este interzis).
N-am să pun mîna pe lucrul altuia.
N-am să măsoz aria de treierat.
N-am să pun mîna pe cîntar.
N-am să măsoz pămîntul.

²⁵ Cf. Muszynski, 1974; Quaegebeur, 1980, 1981. Izvoarele grecești vorbesc adesea de un „*hieratikós nómos*”, respectiv „*hierós nómos*”, prin care se înțelege probabil codificarea reglementărilor legale care îi priveau în mod special pe preoți. Astfel de culegeri de legi, din care s-au păstrat o serie de fragmente în limba greacă și în greaca demotică, făceau parte din „cărțile zeilor” (*im̃ n ntr̃*, în transcrierea grecească *Sem(e)nouthi*, din literatura sacrală redactată, copiată și păstrată în temple.

N-am să pun piciorul în locuri spurcate.

N-am să ating lina de oaie.

N-am să pun mîna pe vreun cuțit pînă în ziua morții mele.²⁶

Asemenea promisiuni pe care trebuia să le facă novicii la hirotonisire seamănă în mod uimitor cu renumita „Mărturisire negativă a păcatelor” din capitolul 125 din „Cartea morților” egipteană. În acest capitol, răposatul este supus unui examen înainte de a fi admis în lumea de dincolo. În timp ce inima sa este cîntărită în balanță cu o figură a zeiței adevărului, el trebuie să enumere 42 de păcate, declarînd la fiecare dintre ele că *nu* l-a făcut. Cu fiecare minciună, probabil că acesta este principiul care stă la baza procesului, inima se îngreunează. Capitolul acesta, cu registrul detaliat al păcatelor, este atestat deja din perioada Noului Regat, deci din secolul al XV-lea î.e.n., iar ideea judecării morților este mult mai veche.²⁷ De aceea s-a presupus că „nomos-ul templului” din Egiptul tîrziu depinde de mult mai vechiul „nomos al lumii de apoi”. Lucrurile stau însă mai degrabă invers: legea lumii de apoi – deși ea apare în texte mult mai vechi – este derivată, ea proiectează interdicțiile și morala ancorate în cult în lumea de apoi, concepută astfel ca un loc sfînt, aflat în apropierea zeilor.²⁸ De aceea „mărturisirea negativă a păcatelor”, pe care trebuie să o facă fiecare, inclusiv mirenii, conține interdicții tipice pentru tabuurile din templu, de exemplu:

Eu n-am prins nici o pasăre din mlaștina zeilor
și nici un pește din lagunele lor.

Eu n-am oprit apa cînd a venit timpul să vină mare,
nu i-am pus în cale nici un stăvilar,
nu am stins focul cînd trebuia să ardă,
n-am uitat jertfa de carne în zilele (hărăzite),
n-am oprit cirezile templului,
n-am stat în calea imaginii zeului la procesiuni.²⁹

²⁶ R. Merkelbach, 1968; cf. R. Grieshammer, 1974.

²⁷ J. Spiegel, 1935; S. G. F. Brandon, 1967; J. Yoyotte, 1961; R. Grieshammer, 1970.

²⁸ R. Grieshammer, loc. cit; J. Assmann, 1983b, 348-50.

²⁹ „Cartea morților” 125, trad. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürich, 1979), 235.

Alături sînt înșirate greșelile care nu se referă la cultul templului, ci la administrația acestuia:

N-am mărit și n-am micșorat banița de măsurat,
n-am îngustat ogorul și n-am mutat hotarul.
N-am adăugat greutate la balanță și n-am împins măsura
cîntarului.

Ca și păcate generale:

N-am făcut nedreptăți,
n-am furat,
n-am ucis,
n-am mințit,
nu m-am culcat cu nevasta altuia și nu m-am desfrînat,
n-am vorbit de rău, n-am jignit, n-am spionat și n-am speriat,
nu m-am certat, n-am fost minios, n-am vorbit cînd nu trebuia,
n-am ridicat glasul,
nu m-am prefăcut surd la cuvintele adevărului...³⁰

Acceași treime o regăsim în jurămîntul preoților. Și o regăsim în final într-o grupă de texte în care este notat „nomos-ul templului” în locul său, lîngă ușa laterală prin care preoții de rang jos intră dimineața în templu.³¹

Nu îndemnați (pe nimeni) la minciună,
nu pășiți în necurățenie,
nu spuneți nici o minciună în casa lui!
Nu fiți lacomi, nu huliți,
nu acceptați cadouri ca mită,
nu faceți diferența între sărac și bogat,
nu îngreunați greutatea, nu lungiți sfoara de măsurat și nu o
scurtați,

³⁰ Ibid., combinat din mai multe paragrafe.

³¹ Așa numitele „texte de acces în templu”, v. Grieshammer, 1974, 22 și urm. (pentru o listă a acestor inscripții, v. p.22, nota 14); M. Alliot, 1949, 142 și urm., 181 și urm.; H. W. Fairman, 1985; J. Assmann, 1990, 140-139.

nu măriți și nu micșorați³² banișă de măsură [...] ³³
 Nu jurați,
 nu lăsați să triumfe minciuna peste adevăr!
 Feriți-vă să faceți ceva în timpul serviciului (religios),
 nimeni să nu rămână nepedepsit dacă va vorbi în timpul slujbei,
 nu faceți muzică în casa lui, înăuntru, în templu,
 nu vă apropiați de locurile unde stau femeile [...],
 îndepliniți-vă serviciul, nu după cum aveți chef,
 ci priviți mereu în cărți și în regulile templului,
 pe care să le dați mai departe copiilor voștri. ³⁴

Iar la intrare în pronaos, prin care intra în templu marele preot, scrie:

[...] [Eu am mers] pe drumul zeului,
 eu n-am judecat părtinitor,
 nu m-am aliat cu cei puternici și n-am nedreptățit pe cei slabi,
 n-am furat nimic,
 n-am luat din cele cuvenite ochiului lui Horus,
 n-am [înșelat] la cântar,
 n-am atentat la cele ce-i aparțin Ochiului zeului. ³⁵

Dacă citim însă aceste texte altfel decât ca un cod etic general, este uimitor faptul că ele sînt mai mult decât prescripțiile propriu-zise pentru preoți, ele reprezintă fundamentul general al unui mod de viață, un „cod de moravuri preoțesc general”. ³⁶ Comportarea în templu reglementată prin aceste prescripții cuprinde și acțiuni care nu au loc în templu. Cel care vrea să intre în templu trebuie să fie curat. Dar curățenia nu înseamnă doar a te reține în templu de la ceea ce este repudiat de zeu, ci și în afara templului. Prin aceasta preoția devine un mod de viață care așază viața în totalitate pe baza unei stricte ortopraxii.

³² „jt j jnf” – aceeași expresie ca mai sus cu privire la planul templului. V. J. J. Clère, în: *JEA* 54, 1968, 140 și urm.

³³ Din inscripția de la Edfu II 360-61 = Kom Ombo II, 245.

³⁴ Din inscripția de la Edfu III 361-62.

³⁵ Edfou III 78-79, cf. M. Alliot, 1949, 142 și urm.; H. W. Fairman, 1958, 91.

³⁶ Cu această expresie încearcă W. Otto 1908, 239 să caracterizeze ateste inscripții.

Dar dacă le citim ca pe un cod moral general, ne uimește mulțimea de prescripții al căror sens este evident doar în contextul unui anumit cult și cu privire la „scîrba” unui anumit zeu (de exemplu, muzica și vorbirea cu voce tare). În zadar le vom căuta în numeroasele „învățăături morale” păstrate din vechiul Egipt, în timp ce alte avertizări cu privire la părtinire, corupție, nesinceritate în folosirea măsurilor și greutăților, lăcomie și violență țin de fondul principal al înțelepciunii vechilor egipteni (H. Brunner, 1988). În felul acesta ia naștere un amestec deosebit de prescripții referitoare la curățenie, la starea socială și la morală, pe care le numim cu termenul „nomosul templului”. Primă sa apariție, în capitolul 125 din „Cartea morților”, arată cât de veche este această idee la egipteni. Apariția sa în programul decorativ din epoca tîrzie dovedește însă nu doar longevitatea sa, ci și cristalizarea ca „ortopraxie”.³⁷ Atunci cînd Herodot și alții vorbesc despre „*nomoi*”, despre obiceiurile și legile egiptenilor, ei se referă la nomosul templului, care, în epoca tîrzie, chiar dacă nu devenise modul de viață obligatoriu pentru toți, era totuși modul de viață reprezentativ pentru Egipt. Dacă în epocile mai vechi ale culturii faraonice chintesența Egiptului era funcționarul-scrib, funcția aceasta este preluată în epoca tîrzie de preot.

3. Platon și templul egiptean

Interpretarea templului egiptean (tîrziu) ca formă de organizare a memoriei culturale a Egiptului, și anume în sensul unei stringențe și a unei permanențe sporite, pe care o numim „canon”, începe de la Platon. Pentru Platon, egiptenii sînt poporul cu cea mai lungă memorie. În timp ce peste tot în lume tradițiile sînt distruse de catastrofe periodice, egiptenii au fost scutiți de o asemenea amnezie traumatică. De aceea ei au putut păstra, de exemplu, amintirea Atlantidei, în timp ce chiar cei care au fost afectați direct, de exemplu atenienii, au pierdut-o. Platon

³⁷ Folosim acest termen prin analogie cu „ortodoxie”. Dacă ortodoxia conține reguli referitoare la conformitatea cu canonul și „teoria” exegezei, ortopraxia se referă la conformitatea cu regulile acțiunii.

apreciază vechimea acestei memorii la zece mii de ani, ca și Herodot, care se baza la rîndul lui pe Hekataios din Milet. Acesta ar fi văzut în templul din Theba 345 de statui de preoți, care și-au urmat în funcția de Mare Preot ca tată și fiu. Pornind de la aceste 345 de generații s-a calculat cît de departe ajunge memoria egiptenilor, într-o opoziție absolut impresionantă cu cea a grecilor, ale căror familii aristocratice deja după circa 16 generații ajungeau la un zeu sau la un semizeu.³⁸ Anecdota se bazează pe o neînțelegere, ușor de apreciat din cauza suprapopulației de statui din templul din Karnak, dar această neînțelegere exista cu siguranță deja și la egipteni. Egiptenii înșiși au considerat în epoca tîrzie templele ca depozit și instituție însărcinată cu cultivarea tradiției, care trecea peste segmente databile istoric, ajungînd pînă în preistorie, ba chiar pînă la momentul creației. Ne putem imagina ușor cu ce mîndrie vor fi arătat egiptenii, cu conștiința lor mitică, călătorilor greci templele și alte monumente care documentau cîteva milenii de trecut fără mituri. Pentru că în Egipt, semnificația propriu-zisă a acestor monumente nu a fost uitată niciodată într-o asemenea măsură încît să fie înconjurate de legende care să atribuie edificarea lor unor ființe sau neamuri mitice. Dimpotrivă: inscripțiile au putut fi citite mereu, distanța în timp putea fi măsurată, limbajul formelor era cel familiar, se știa că ai de-a face cu mărturii ale *propriului* trecut și că acest trecut cuprindea cîteva mii de ani. „Monumentele egiptene”, scria clarvăzătorul J. Burckhardt în 1848, „sînt cărțile lor de istorie, scrise cu litere gigantice.”³⁹

Ceea ce scrie Platon în „Legile” se bazează tot pe o neînțelegere la fel de productivă, revelatorie pentru imaginea despre sine a Egiptului tîrziu. Am analizat acest pasaj în primul paragraf. Templul este interpretat ca o „gramatică culturală iconică”, în terminologia semioticii culturale rusești, ca expunere explicită a unui sistem de reguli, a căror respectare generează toate *enumfurile* corecte, adică pozițiile,

³⁸ Cf. Schachermeyr, 1984. În legătură cu principiul conștiinței istorice organizate după genealogii, cf. Schott, 1968.

³⁹ În: Franz Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*, 2. Auflage mit Zusätzen von Dr. Jacob Burckhardt, Stuttgart, 1848, 39.

atitudinile, acțiunile culturii, și aceasta nu în varianta lingvistică, ci prin imagini. Cunoașterea, care stă la începutul culturii egiptene ca o revelație și care uniformizează toate manifestările vieții cu o energie unică, nu se exprimă în enunțuri, ci în *forme*. Cu aceasta am numit în orice caz o caracteristică centrală, chiar dacă trebuie să exilăm în domeniul fanteziei toate celelalte funcții ale acestor forme, în primul rând funcția pedagogică. Cam tot așa se exprimă și Plotin cu privire la funcția imaginilor din templele egiptene: „Fie pe baza cercetării stricte, fie din instinct, pentru a-și transmite înțelepciunea, înțelepții egipteni nu și-au exprimat învățăturile prin scris și prin enunțuri ca imitație a vocii și a vorbirii, ci au desenat imagini și au notat conținutul de idei al fiecărui lucru prin conturul desenelor, astfel încât fiecare desen exprimă o cunoștință și o înțelepciune, un obiect și o totalitate, deși nu o dispută sau o discuție. Dacă desprindem conținutul din imagine și îl îmbrăcăm în cuvinte vom vedea motivul pentru care este așa și nu altfel.”⁴⁰

De aici rezultă, pe de-o parte, că în Egipt *imaginile* și nu vorbirea funcționează ca mediu al memoriei culturale, iar, pe de alta, că locul unde se află aceste imagini, și prin aceasta instituția centrală a memoriei culturale, îl constituie templele. Dăm aici de ideea fundamentală a templului egiptean târziu, codificarea și canonizarea formelor lumii create de zeu și administrată și menținută în funcție de către zei.

Nicăieri nu se vede mai clar acest principiu decât în scrierea hieroglifică târzie. În ce privește scrierea, perioada târzie a însemnat un val inovativ, o adevărată explozie, concretizată în deja menționata înzecire a fondului de semne (de la circa 700 la circa 7000). Această inovație trebuie privită în contextul acelei înnoiri mai cuprinzătoare prin care înțelegem templele din epoca târzie. Fiecare templu tinde să-și creeze un sistem propriu de scriere, propriile semne și semnificații. În urma acestui fapt, scrierea hieroglifică devine o competență specifică a preoților, o scriere *preotească*, la fel de ezoterică precum cunoașterea pe care o codifică.

⁴⁰ Plotin, ediția germană *Über die geistige Schönheit*, V 8,6, după F. Teichmann, *Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten – Texte und Bilder*, p. 184.

Paralel cu *clericalizarea* culturii, care se retrage în temple, are loc și *sacralizarea* ei. Pe măsură ce sensul cultural este canonizat, formele culturale sînt înghețate: domină acea teamă de a pierde contactul cu originea și cu propria identitate, pe care Hermann Kees a denumit-o foarte exact „frica de uitare”. În spatele acesteia stă reflecția asupra tradiției, pe care o considerăm punctul de plecare tipic pentru formele de potențare a identității colective, adică pentru trecerea de la „formațiuni culturale” la „identități culturale”. Propria cultură nu mai este ceva de la sine înțeles, ea nu mai trece indiscutabil drept cultura pur și simplu. Limitele, legile și normele impuse individului nu mai acționează ca „axiome implicite” (D. Ritschl, 1985), a căror valabilitate ar fi garantată de evidența naturală a cadrului social și cosmologic, ci se cer formulate în mod explicit. Acum iau naștere meta-texte culturale, „punerea în discuție a sistemului social” (N. Luhmann). În sensul acesta interpretează Platon templul egiptean: aici sistemul de norme al *frumosului* și, astfel, al ordinii sociale și politice este fixat ca obligatoriu, o dată pentru totdeauna.

Din această perspectivă, templul egiptean tîrziu figurează alături de celelalte metatexte culturale, care apar și în alte regiuni din Lumea Veche cam în același timp, sub presiunea unei epoci de transformări. Și acolo, întrebările cu privire la tradiție duc la o codificare foarte complexă, la manifestări ale identității culturale și, mai ales, la o preocupare intensă pentru propriul trecut. În Babilonia și în special în Assiria sînt marile biblioteci de palat, în Israel, marile culegeri de legi și de istorii, în Grecia, copierea poemelor homerice sub Pisistrate (U. Hölscher, 1987) și începuturile istoriografiei.⁴¹ În Egipt, tendințele arhaizante și restaurative sînt mai vechi (J. Assmann, 1985); ele culminează în perioada etiopiană și saitică (dinastiile a 25-a și a 26-a, secolele VIII-VII), în „Renașterea saitică” (H. Brunner, 1970; I. Nagy, 1973), dar ele își găsesc expresia centrală și cuprinzătoare, schematizarea reprezentativă, pe care o putem numi „canonul” ființei egiptene abia în tipul de temple din epoca tîrzie. În această formă a formelor, egipteanul găsea întruchipat tot ce îl lega de începuturile sale.

⁴¹ Foarte importante în acest context sînt cercetările lui John van Seters, 1983.

În legătură cu această formă de organizare a memoriei culturale, două puncte sînt deosebit de interesante:

1. Echivalarea culturii cu cosmosul

Fiecare cultură tinde prin natura ei să considere propria ei ordine ca ordinea normală a lumii întregi. Această structură etnocentrică fundamentală a imaginii despre lume și despre sine se atenuează în mod normal, o dată cu descoperirea alterității, care duce la formularea de întrebări cu privire la tradiție și la forme potențate de identitate. O *identitate culturală* este *altceva* decît ordinea firească a lumii. În această privință, Egiptul reprezintă o excepție. Ideea unei continuități neîntrerupte din momentul creației pînă în prezent nu numai că nu s-a atenuat în urma experienței alterității în secolul I î.e.n., ci dimpotrivă, s-a intensificat, în sensul unei nemaiîntîlnite conștiințe a singularității. Egiptenii trăiau cu convingerea fermă că prăbușirea culturii lor ar duce, dacă nu la prăbușirea lumii, în orice caz la prăbușirea ordinii lumii, a structurii ei logice: „Dar întreaga viață socială și culturală a Egiptului era la fel de singulară ca și configurația țării însăși. Unică era și ideea egiptenilor, convingerea lor nestrămutată că identitatea culturală a Egiptului și supraviețuirea universului fizic ar fi una și aceeași.” (Fowden, 1986, 14)

Iar templele egiptene erau centrele din care lumea era menținută în stare de funcționare. Prezervarea culturii egiptene și menținerea lumii în stare de funcționare erau două fețe ale uneia și aceleași activități, care le revenea preoților și pentru care templul nu era doar un adăpost, ci expresia ei monumentală și explicită.

2. Caracterul compact al simbolismului cultural și caracterul nediferențiat al cuvîntului.

În perioada în care egiptenii își dezvoltă templul ca forma centrală de organizare a memoriei culturale, și în alte centre din Lumea Antică, ba chiar și mai departe, de exemplu în India și în China, se desfășoară procese similare de cristalizare a sensului cultural. Această coincidență constatată deja în secolul al XVIII-lea a fost desemnată de Karl Jaspers prin termenul de „perioadă axă”. Elementul comun al acestor „culturi ale perioadei axiale (Eisenstadt, 1987) este diferențierea cuvîntului ca formă centrală de organizare a memoriei culturale. În

toate aceste culturi, cristalizarea sensului cultural și, prin aceasta, reconstituirea tradiției se produc prin întoarcerea la marile texte fondatoare și prin instituționalizarea unei culturi pedagogice care asigură păstrarea în timp, pînă în prezent și cu caracter obligatoriu, a viziunii despre lume codificată în aceste texte. În Egipt acest pas nu s-a făcut. Aici, viziunea despre lume nu este codificată, în orice caz nu în primul rînd, în texte, ci în „forme” („*schémata*”) ale scrierii și ale artei, în ritualuri ale modului de viață. Prin canonizarea și instituționalizarea acestei forme de organizare compacte a unei memorii culturale în templul epocii tîrzii, cultura egipteană reușește să depășească adîncă cezura culturală reprezentată de elenizarea Lumii vechi, începută deja în epoca persană, și să continue să existe ca un monument al unei epoci culturale trecute pînă tîrziu, în timpurile care au urmat. Dar ea n-a fost în stare să creeze acele forme ale culturii exegezei care au păstrat pînă în zilele noastre sensul cristalizat ca prerogativă a culturilor din „perioada axă”.

CAPITOLUL V

Israelul și inventarea religiei

I. Religia ca rezistență

Așa cum statul a fost marea cucerire a Egiptului, religia este marea cucerire a Israelului. Este adevărat că religii au apărut în mod natural și inevitabil în toată lumea, dar peste tot ele sînt un aspect al culturii o dată cu care se nasc și dispar. În Israel însă, s-a creat o religie într-un sens cu totul nou, emfatic, ceea ce a făcut ca ea să devină independentă de cultură în general și să supraviețuiască astfel tuturor transformărilor, invaziilor de elemente străine și asimilărilor. Religia a devenit un „zid de fier”, în spatele căruia poporul s-a izolat de tot ce a fost apreciat ca fiind cultură străină. Această semnificație *emfatică* nu apare, desigur, complet dezvoltată în religia din vechiul Israel, care era integrată indisolubil în structurile politice ale regatului lui David și în formele de organizare statală premergătoare. Abia religia celui de al doilea Templu, care a rezultat din experiența exilului, și apoi, bineînțeles, iudaismul prezintă religia în starea diferențiată.¹ Religia devine fundamentul și mediul rezistenței împotriva unei lumi exterioare, opusă structurilor politice și culturale ale acesteia.

¹ În această interpretare urmez ideile lui Y. Kaufmann, *Golah ve-Nekhar*, 2 vol., Tel Aviv, 1929-1930, ale cărui teze mi-au fost accesibile prin traducerea parțială a lui C. W. Ephraïmson: Y. Kaufmann, 1988. Motivul „barierei de fier” joacă un rol central la Kaufmann.

1. Edificarea „zidului de fier”: Israelul și Egiptul pe calea delimitării ortopractice

În Egiptul târziu, sacralizării *ortopractice* a vieții îi corespunde sacralizarea țării, ideea că Egiptul reprezintă „cea mai sfântă țară” („*hierotátē chóra*”)² și un „*templum mundi*”³: deci o conștiință specială a unicității, care se bazează pe ideea unei deosebite apropieri de zei, a unei „comunități de viață cu zeii a întregului Egipt”⁴. Următoarea paralelă la această evoluție o găsim în Israelul celui de al doilea Templu. Și aici, sacralizarea ortopractică a vieții (în ebraică *halakhah*), așa cum este ea fixată în cele 613 interdicții și porunci din Tora, este legată de o conștiință deosebită a unicității. Și aici, unicitatea se bazează pe raportul cu Dumnezeu, care însă nu mai este conceput ca o „conviețuire”⁵, - căci pentru Dumnezeul transmundan al Israelului o asemenea imanență ar fi de neconceput – ci ca alegere a încheierii

² G. Fowden (1986, 14) trimite pentru aceasta la Theophrastus, *De pietate* (ed. W. Pötscher, Leiden, 1964), fr. 2.; Porphyrius, *De abstinētia* (ed. J. Bouffartigue și M. Patillon, Paris, 1977 și urm: II.5.1; Eusebiu de Cezareea, *Praeparatio evangelica*, I.9.7.

³ Asclepius 24, *Nag Hammadi Codex* II. 5, 122-23, v. H. G. Bethge, 1975.

⁴ Iulian, *Ep.* III. 433 b („*en koinonía mēn pròs theòis Aigypto te páse*”).

⁵ Deși în textele păstrate, în care este vorba de cort și de templu, de „locuința” (*miškan*) lui Yahweh se folosește chiar acest termen, de exemplu în Exodul 25,8.: „Din acestea să-Mi faci locaș sfânt și voi locui în mijlocul lof.” Și pentru Egipt se poate găsi ceva asemănător. De aceea există motive suficiente să se creadă că ideea conviețuirii oamenilor cu zeii nu este specifică pentru lumea contemporană, ci pentru un timp originar, un fel de epocă de aur, și că realitatea prezentă a rezultat mai degrabă din încetarea acestei conviețuiri originare (cf. J. Assmann, 1990, cap. 6). În viziunea egipteană, această ruptură și această denunțare a conviețuirii s-au putut repara tocmai prin acele instituții care intermediază în mod simbolic cu factorul divin, reprezentându-l, pe care Biblia le condamnă ca „idolatrie”. Aceasta este deosebirea fundamentală dintre Israel și Egipt. „Încartirurirea” lui Yahwe (*šekhinah*) nu este niciodată simbolică, ci întotdeauna directă, nemijlocită, mereu mobilă, inaccesibilă. După teologia purificată din Deuteronom, nu Dumnezeu, ci *numele* lui locuiește în templu, cf. Weinfeld, 1972, 191-209.

legământului. Ortopraxie înseamnă: adaptarea la Dumnezeu: „Să vă sfințiți, căci Eu sînt sfînt.” (Lev. 17-26, *passim*)⁶ Ortopraxia înseamnă în același timp: distincție, secluziune, unicitate – deci identitate în sens empatic. A trăi înseamnă, după lege, „afilierea conștientă la o «autodefiniție normativă»” (E. P. Sanders, 1981). În acest punct, Israelul și Egiptul au mers, în imperiul persan și în epoca elenistică, pe drumuri paralele, chiar dacă un drum a dus la o istorie care avea să schimbe fața lumii, pe cînd celălalt, dacă nu a dus la uitare completă, s-a pierdut în curențele opuse, ascunse în subteran.

Cu aspectul său de fortăreață, templul egiptean tîrziu întruchipează în cel mai impresionant mod ideea de a izola modul de viață protejat prin ziduri înalte de profanarea de către lumea exterioară. Dar cel care s-a folosit de această imagine pentru a face plastică ideea de secluziune a fost un evreu: „Legiuitorul, înzestrat de Dumnezeu cu vaste cunoștințe, nu ne-a înconjurat cu ziduri de fier și palisade, care pot fi totuși străbătute, pentru ca să nu intrăm în nici un fel în contact cu alte popoare, ci, curați la trup și la suflet, feriți de idei înșelătoare, să-l adorăm pe Dumnezeu, care este singurul Dumnezeu, singurul care este puternic, spre deosebire de creația sa. (...) Pentru ca să nu ne pătăm de nimic și să nu ne depravăm prin contact cu cele rele, ne-a înconjurat el din toate părțile cu prescripții de curățenie, cu porunci privind mîncarea și băutura, auzul și văzul.”⁷

Acest text a fost conceput în Egipt, de către un evreu din diaspora din Alexandria în perioada ptolemeică și folosește o imagine egipteană. „Zidul de fier” este mai întîi o metaforă pentru rege, care își protejează în calitate de comandant de oști țara, soldații și vasalii.⁸ Ea

⁶ H. Graf Reventlow, 1961.

⁷ „Scrisoarea lui Aristeas”, 139 și 142, după G. Delling, 1987, 9. Indicația aceasta i-o datorez specialistului în Vechiul Testament, G. Chr. Macholz.

⁸ Mai întîi la Thutmosis III: Urk IV 1233. Cf., pentru Echnaton, M. Sandman, *Texts from ... Akhenaten*, Bibliotheca Aegyptiaca 8, Brüssel, 1938, 84; Ramses II: A. Mariette, *Abydos I*, 52, 16 și urm. ca și *Rec. de Travaux* 35, 126 pentru Hornacht, principe de Mendes în al treilea interregn. Cf. și A. Alt, „Hic murus aheneus esto”, în: *ZDMG* 11, 1932, 33-48.

apare astfel în secolul al XIV-lea î.e.n. în corespondența unui principe din Canaan cu curtea egipteană:

Tu ești soarele care răsare deasupra mea,
și pentru mine s-a ridicat un zid de fier;
și datorită imensei puteri a regelui, stăpînul meu, sînt fără
teamă.⁹

În același timp însă, regele eretic Echnaton desemna pe Aton, zeul soarelui, ca singurul zeu, ca „un zid de milioane de coți”.¹⁰ Această figură de stil avea să se impună. Pe o tăbliță din secolul al XIII-lea î.e.n. păstrată în Londra¹¹, Amun este numit:

Tu, zid¹² de fier,
care îi ia pe lîngă el pe cei ce se bucură de favoarea lui.

Iar în Pap. Cairo 58033, „crezul religiei lui Amun”, din perioada statului divin¹³ (secolul al XI-lea î.e.n.), citim:

El a făcut un zid de fier pentru cel „care este pe apa sa”,
nimic rău nu i se poate întîmpla celui ce merge pe drumul său.

Aici se întîlnesc cele două concepte decisive: „zidul de fier” și „drumul zeului”. Cînd vorbim de zid nu ne gîndim încă la excludere și separare, ci la protecția împotriva răului. Dar este deja trasată calea pe care, în secolele următoare de dominație străină, cultura egipteană se va refugia între zidurile templelor și își va izola de lumea exterioară, maculată, modul de viață cristalizat, ortopractic, totodată *halakhic*, ca fiind calea Domnului.

⁹ „Scrisoarea lui Abimilki din Tyrus”, ed. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (1907-1915), nr. 147. Vezi W. F. Albright, „The Egyptian Correspondence of Abimilki”, în: *Journal of Egyptian Archaeology* 23 (1937), 199.

¹⁰ Sandman (nota 8), 111.

¹¹ Tăblița BM 5656, cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1975, nr. 190, V. 18-19.

¹² În textul egiptean scrie „portal”; cuvintele pentru „portal” (*sbht*) și „zid” (*sbtf*) sînt asemănătoare și sigur că cel care a scris le-a confundat.

¹³ E. Meyer, 1928. În legătură cu textul, cf. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, nr. 131, p. 312.

Calea israeliană, *halakhah*, spre ortopraxie nu se datorează stăpînirii străine, ci exilului, situației de diasporă. Momentele decisive ale acestei căi sînt:

1. Catastrofa Regatului de Nord din anul 722 î.e.n. și deportarea celor zece triburi.
2. Apariția profeției cu privire la nenorocire și a opoziției religioase sub presiunea crescîndă a apăsării asiriene, culminînd cu „descoperirea cărții” sub Iosia, în anul 621 î.e.n.
3. Distrugerea Templului în anul 587 î.e.n., deportarea, exilul și întoarcerea „*bene haggolah*” în anul 537 î.e.n.
4. Impunerea religiei deuteronomice sub stăpînirea și cu aprobarea persană.
5. Rezistența împotriva elenizării și războaiele macabeice.
6. Rezistența împotriva Romei și distrugerea celui de al doilea Templu în anul 70 e.n.

Din această listă rezultă în mod impresionant cît de multe lucruri au trebuit să se întîmple pentru ca să se ajungă la o asemenea cristalizarea a tradiției și a identității cum a fost cazul în iudaism. Un lucru este sigur în orice caz: că nu este vorba de o evoluție culturală normală. Și mai importante decît această problemă a confruntărilor interculturale, de care au suferit și alte culturi, de exemplu cea babiloniană și cea egipteană, au fost urmările tensiunilor și sciziunilor interne care caracterizează istoria Israelului din perioada celui de al doilea Templu și care au fost anticipate deja în opoziția profetică împotriva regalității. Se pare că în Babilonia și în Egipt nu s-au produs asemenea schisme.

2. Exodul ca figură a amintirii

Istoria, așa cum este transmisă de tradiție, începe cu o situație absolut excepțională. La început au fost exilul și diaspora. În locul faraonului, un zeu îi dictează unei cete de israeliți izolați, dezertați, sub conducerea lui Moise, de la munca obligatorie din Egipt, în timpul unei peregrinări de patruzeci de ani prin pustie, textul unei alianțe de un tip

absolut nou, care să-i scape de oprimare politică, din moment ce se supun comenzii sale și a profetului său. Toate elementele hotărâtoare ale viitoarei istorii israeliene care au dus la o cristalizarea inedită a tradiției sînt prefigurate în acest act de statuare a identității: exilul, respectiv situația copiilor Israelului în diaspora egipteană, situația minorității, oprimarea și rezistența împotriva tendințelor asimilatoare ale unei culturi superioare materialicește cu „căldări cu carne” – însă și cu politeism, cultul statuiilor, magie, cultul morților și adorarea stăpînitorului –, dar în primul rînd motivul „eliberării” și al „extrateritorialității”. Ca situație inițială pentru un popor și pentru modul său de viață nu ne putem imagina o contradicție mai mare decît cea dintre Israel și Egipt. Imaginile egiptene ale începutului se bazează pe principiul autohtoniei.¹⁴ Templul, care protejează cu zidurile sale zeul și pe cei ce urmează căile lui împotriva lumii exterioare, maculată și care devine în cele din urmă simbolul întregului Egipt ca locuință a zeilor și a celor credincioși, se află pe „colina originară”, în punctul care s-a ridicat primul din apele primordiale. Exodul și revelația de pe muntele Sinai ca imagini centrale ale originii Israelului se bazează pe principiul extrateritorialității. Alianța se încheie între un zeu străin, supramundan, care nu are temple și altare pe pămînt, și un popor aflat în pribegie, între două țări, Egiptul și Canaanul, în țara nimănui, în pustiul din peninsula Sinai. Încheierea alianței precedă ocuparea țării. Acesta este punctul decisiv: fiind extrateritorial, nu este legat de un teritoriu anume. Rămîi în cadrul alianței, indiferent unde te-ar duce soarta.

Ceea ce ne interesează aici nu este exodul ca eveniment istoric, ci ca *figură a amintirii*. În această calitate, exodul este situat pe un cu totul alt plan decît cele șase etape ale Israelului pînă la iudaismul fariseilor și al rabinilor și la procesul de cristalizare a tradițiilor sale pentru a forma canonul Bibliei ebraice, căci aceste etape ne interesează tocmai ca împrejurări istorice. Istoricitatea exodului este foarte disputată. Egiptologia nu poate aduce nici un fel de lămuriri în această privință.¹⁵ Singura menționare a Israelului într-un text egiptean se referă la un trib

¹⁴ Cf. în legătură cu răspîndirea acestui motiv K. E. Müller, 1987.

¹⁵ Istoricul cercetării se poate găsi în H. Engel, 1979.

din Palestina și nu la vreun grup de imigranți și muncitori din Egipt.¹⁶ Esențială nu este însă istoricitatea exodului, ci importanța acestei legende în memoria israeliților. Această semnificație nu poate fi nici-decum exagerată. *Scoaterea* poporului din Egipt este actul de întemeiere care statuează nu doar identitatea unui popor, ci mai ales identitatea zeului. Peste tot unde este vorba de partenerul de contract dominant, care cere supunere, el este numit „Cel care te-a scos din Egipt”. Aceasta înseamnă că poporul a fost definit de la început prin emigrare și delimitare.

3. „Mișcarea singur-Yahwe” – reconstrucția trecutului de către o comunitate de amintire

Dacă ne întrebăm, în sensul teoriei noastre a memoriei, care se bazează pe Halbwachs, care grup și-ar putea baza imaginea despre sine, scopurile și speranțele chiar pe *această* amintire și care situație istorică ar fi potrivită pentru a aduce tocmai *această* amintire în centrul reconstituirii trecutului, ne-am putea gândi în primul rând la situația diasporei. „Egiptul”, în sensul unui mediu cultural străin, este peste tot, și peste tot respectarea *legii* constituie drumul din sclavie și prigoană spre Pământul făgăduinței. Nici nu s-ar fi putut imagina o altă istorie, mai potrivită, mai încărcată de semnificații, pentru a menține trează, milenii întregi, dorința de supraviețuire a unui popor risipit în toată lumea, împotriva tuturor prigonirilor și opreliștilor. Dar tradiția exodului este, bineînțeles, și ca figură centrală a amintirii în sensul sudării poporului Israelului, mai veche decât situația de diaporă, mai veche chiar decât exilul babilonian, din care, după toate probabilitățile, s-a putut ieși fără pierderea identității numai datorită acestei tradiții. Altfel ar fi greu să ne imaginăm că, de exemplu, regatul lui David ar fi pus în centrul imaginii despre sine tocmai tradiția exodului și a muntelui Sinai.

¹⁶ Cunoscuta „stelă despre israeliți” din epoca lui Merenptah, la sfârșitul secolului al XIII-lea î.e.n. Prima mențiune despre Israel din istorie este în același timp menționarea nimicirii sale!

Aici se deschide o nouă cale pentru înțelegerea acestor procese. Istoricul american al Antichității, Morton Smith, a exprimat în 1971 ideea că nu statul, ci, la început, doar un mic grup de dizidenți, „mișcarea singur-Yahwe” ar fi fost purtătoarea religiei monoteiste.¹⁷ După el ar trebui să ne reprezentăm perioada mai veche, de la începuturi pînă tîrziu în secolul al VII-lea, ca politeistă, în sensul unui „summodeism”¹⁸ de stat. Yahwe era zeul statului, la fel ca Assur în Asiria, Marduk în Babilonia, Amun-Re în Egipt, dar el nu era adorat în mod exclusiv, ci ca șef al unui panteon. Viața culturală era deschisă față de populațiile din Canaan, căsătoriile cu midianiții, moabiții, gibeoniții, chiar și cu egiptenii (Solomon) etc. erau ceva obișnuit, cultul lui Baal era pretutindeni în floare. Religia Israelului era doar o variantă locală a cultelor și reprezentărilor comune în Asia de sud-vest.

Primele semne ale unei transformări apar în secolul al IX-lea. În timpul domniei regelui Asa (mort în anul 875) se pare că a avut loc o reformă puritană a cultului, care ar fi continuat pe timpul fiului său, Yehoșafat, și a profetului Ilie prin persecuțiile împotriva preoților zeului Baal. Acestea au fost începuturile mișcării „singur-Yahwe”, care în secolele următoare avea să combată în continuare cultul mereu renăscut și refăcut al zeului Baal și practicile politeiste. Existența și intensitatea acestor practici sînt dovedite de lupta neîndurătoare pe care „mișcarea singur-Yahwe” a trebuit să o ducă împotriva lor. Căci, după victoria acestui partid, tradiția a fost, se înțelege, prezentată retroactiv în mod unilateral, astfel încît cultura politeist-sincretică a Vechiului Israel ni s-a păstrat doar în viziunea negativă a adversarilor ei (ca și religiile păgîne în critica părinților Bisericii – care însă le-au notat cu mult mai multă grijă).

Ceea ce textele prezintă ca fiind conflictul permanent dintre poporul notoriu uituc și renegat al Israelului și imperativele religiei sale, a fost în realitate conflictul dintre o minoritate monoteistă și

¹⁷ M. Smith, 1971. Ideea aceasta a fost preluată și dezvoltată printre alții de B. Lang, 1981; 1983; 1986; apoi de F. Crüsemann, 1987; M. Weippert, 1990.

¹⁸ Noțiune impusă de E. Voegelin (1956), referitoare la adorarea zeului statului în culturile timpurii.

majoritatea politeist-sincretică. Și această majoritate – trebui spus clar – credea în Yahwe. Casa regală se declarase fără îndoială drept patron al cultului lui Yahwe. Pentru ei însă, Yahwe era zeul suprem, dar nu *singurul*. Or acesta fapt este acuzat de profeți ca apostazie.

În al doilea paragraf din acest capitol vom discuta acest conflict din perspectiva internă a Deuteronomului, care poate fi considerată scrierea centrală a „partidului singur-Yahwe”. Văzute din interior, fraturile apar cu totul altfel. Nu partidul este cel care formează canonul, ci canonul modelează partidul. Canonul a fost cel care a provocat de la început monoteismul său, toate conflictele și sciziunile. La început stă revelația de pe muntele Sinai și legământul de pe malul Iordanului; toate nenorocirile care aveau să urmeze au rezultat din uitarea legăturilor și făgăduielilor de la început. Și această privire din interior are justificarea ei istorică. Conflictele schismatice de după exil dintre comunitatea din exil și cei rămași în țară, dintre iudei și samariteni, dintre *golah*-ul^{*} babilonian și cel egiptean, mai târziu cele dintre direcția elenistică și cea ortodoxă din cadrul iudaismului, toate se bazează deja pe canon și pe cerințele normative ale acestuia.

4. Religia ca rezistență. Apariția religiei din opoziția împotriva culturii (proprii)

Din această luptă care a durat secole întregi a rezultat ceva absolut inedit în lume, și anume „religia” în sensul unei sfere diferențiate de valori, sensuri și acțiuni, clar delimitată noțional de domeniul culturii și al politicii. Această diferențiere se poate explica numai dacă o retrăducem din sfera noțională în sfera realității sociale și o interpretăm ca o diferență între grupuri, cu alte cuvinte ca autodelimitarea sau secesiunea unui grup dizident din societate ca întreg. În contextul nostru, punctul hotărâtor este denunțarea ca „străină” a culturii acestei societăți. Numai cei care împărtășesc convingerile monoteiste ale acestui grup fac parte din „verus Israel”. În modul acesta, religia apare în contextul culturii, prin delimitarea de

* Comunitatea din diaspora (nota trad.).

cultură, și anume nu de o cultură străină, ci de propria cultură, condamnată ca străină, renegată și uitată.

Granița care se trasează aici între „cultura” asimilatoare, inclusivă, și cea exclusivă, care jură pe puritate, își găsește expresia simbolică în „zidul de fier”, care se ridică acum în primul rând în jurul identității și în al doilea rând în jurul tradițiilor celui grup care se consideră a reprezenta adevăratul Israel. Procesul acesta are un aspect tipic, care poate fi constatat și în Mesopotamia, și în Egipt – de fapt mereu și peste tot. Confruntarea cu o cultură resimțită ca mai puternică sau cumva amenințătoare duce și aici la edificarea unui zid în jurul tradiției și, astfel, în jurul identității. Dar nici în Mesopotamia și nici în Egipt nu s-a ajuns la asemenea conflicte interne. Iar elemente ale propriei culturi care se opun elementelor culturii străine sînt conținute întotdeauna atît de religie, cît și de cultură ca o unitate nediferențiată. În schimb, în Israel avem de a face – și acest aspect al procesului respectiv este unic – cu delimitarea față de *propria* cultură și, prin aceasta, cu o disociere între religie, cultură și dominația politică.¹⁹ Această disociere este hotărîtoare și ea este simbolizată în figura amintirii a exodului. Ieșirea din Egipt reprezintă orice fel de ieșire din lumea profană, maculată, opresivă, asimilatoare, care a uitat de Dumnezeu, deci ieșirea din „lume”. Astfel se prefigurează granița dintre „lumes” și „spiritual”, constitutivă pentru noul tip de religie.

Într-o lume care nu cunoaște deosebirea dintre „religie” și „cultură”, viața culturală este impregnată de religie în toate domeniile sale într-o măsură inimaginabilă pentru noi, încît, practic, orice formă de comunicare, este legată, fie explicit, fie implicit, de recunoașterea unor zeități care ar guverna domeniul respectiv. Un grup care pretinde

¹⁹ S-ar putea pune problema, dacă reforma monoteistă a lui Echnaton nu se îndreaptă împotriva propriei culturi și nu ar fi dus astfel la o structură comparabilă. Este probabil că, dacă această reformă ar fi găsit susținători în afara casei regale și dacă, după reintroducerea vechilor culte, ar fi continuat ca o mișcare dizidentă „singur-Aton”, ea ar fi putut crea o identitate definită religios comparabilă în cadrul culturii proprii și îndreptată împotriva acesteia. Dar lucrurile nu s-au petrecut astfel.

să recunoască existența unui singur zeu se separă de comunitatea comunicativă și se constituie ca un popor separat, în care nu mai poți intra prin imigrare, căsătorie sau alte forme de încetățenire, ci doar prin „convertire”.²⁰ „*Șema Israel*”, „Ascultă, Israele”, devine mărturisirea unei identități pentru care trebuie să fi gata să-ți dai viața.²¹ Convertire, mărturisire și martiriu apar împreună cu „zidul de fier”, în spatele căruia acest nou popor se izolează de lumea înconjurătoare, și cu acest nou tip de religie, care începe să se cristalizeze aici ca o formă absolut nouă de constituire a sensului și a identității.

Acest zid nu ar fi atât de înalt, granița n-ar fi atât de strictă, dacă ea n-ar trece prin teritoriul propriei culturi. Aceasta deoarece modul de viață care se autodiferențiază trebuie să se impună împotriva rutinei obișnuite, considerată de la sine înțeleasă. De aceea ea se fundamentează printr-un sistem de legi care numai de la sine înțelese nu sînt. Cel care trăiește după aceste legi nu uită nici un moment cine este și cărei comunități îi aparține. Acest mod de viață este atât de dificil, încît nu se poate practica decît învășînd tot timpul. Este vorba, în esență, de o tehnică profesională, care altfel li se cere doar specialiștilor, care nu au altă grijă, și anume de un repertoriu foarte complex de tabuuri preoțești și de prevederi referitoare la curățenie. Acestea devin acum domeniul central al legislației generale. Are loc fenomenul pe care l-am observat în Egipt, regulile privitoare la preoți se transmit acum „poporului”: „Căci voi sînteți poporul sfînt al Domnului Dumnezeuului vostru și pe voi v-a ales Domnul, ca să-i fiți poporul lui.”²²

²⁰ Am parafrizat aici pe M. Smith 1971, 30: „Any group which insisted on worshipping only one god thereby made themselves a peculiar people (...) and made the joining of their group a matter of *conversion*, not mere adherence.”

²¹ În Biblia evreiască și în cărțile de rugăciuni, prin scrierea cu capitale a ultimei litere a primului și a ultimului cuvînt din această formulă scrisă pe larg (litera *ayin* din *șema* = „ascultă” și *daleth* din *echad* = „Unul”) rezultă cuvîntul *ed* „martor”, ca atribut al unui adevăr mărturisit prin jertfă, cf. p. 219. Cf. și pasajul „Sterben für die *patrioi nomoi*” în: H. G. Kippenberg, 1986.

²² Deut. 14,2; 14,21; și mai ales „Legea sfințeniei” din Lev. 19 și urm. și Ieșirea 19,6; cf. F. L. Hossfeld, în: Schreiner, 1987, 123-142.

Prin exilul babilonian, acest grup a fost scos din contextul său cultural cu care fusese secole întregi în cel mai ascutit conflict, și s-a format ca „*golah*” (comunitatea din exilul babilonian) în contextul cultural de acum străin, despărțit de regatul din patrie și de cultul jertfelor și, astfel, de orice interpretare concurentă. Ideile mișcării „singur-Yahwe” s-au putut impune în acest grup cu atât mai mult cu cât evenimentele din profețiile lor apocaliptice fuseseră confirmate pe deplin. Zidul în jurul tradiției și identității s-a vădit acum ca un zid de apărare, încât acest grup a fost singurul dintre numeroasele populații strămutate de asirieni și babilonieni care și-a putut păstra identitatea peste cincizeci de ani și a putut să se reîntoarcă în Palestina, după schimbarea puterii, în anul 537.

5. Politica culturală a perșilor de reînviere a tradițiilor

Regatul persan și-a consolidat dominația în provincii erijându-se în funcția de apărător al tradițiilor locale.²³ În Egipt a fost formată o comisie care „să înregistreze dreptul mai vechi, în vigoare pînă în al 44-lea an de viață al lui Amasis”.²⁴ Un oarecare Udiahorresne a fost însărcinat să restaureze „Casele vieții”, scriptoriile anexate templelor, cele mai importante păstrătoare ale tradițiilor (A. B. Lloyd, 1982a). Templul pe care Darius I-l-a edificat în El-Khargeh, poate fi considerat primul reprezentant al noului tip de temple, a cărui ornamentică nu se mai referă doar la acțiunile cultice, ci notează și importante lucruri demne de știut, pe care noi îl considerăm expresia simbolică a circumscrierii și cristalizării tradiției și identității. Stăpînirea persană a

²³ Acest procedeu a fost formulat de Hans G. Kippenberg ca un principiu general al politicii imperialiste: „Dacă vor să constituie un imperiu din teritoriile cucerite, colonizatorii trebuie să se prezinte ca protectori sau chiar ca inventatori ai tradițiilor etniilor supuse”, în: Kippenberg 1986, 51, cu trimitere la J. H. Grevemeyer (ed.), *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*, Frankfurt, 1981, 16-46; G. Leclerc, *Anthropologie und Kolonialismus*, München, 1973. Cf. și P. Frei, K. Koch, 1984.

²⁴ W. Spiegelberg, 1914, 30-32; E. Meyer, 1915, 304 și urm.

însemnat pentru Egipt reactualizarea și codificarea tradițiilor. Există argumente pentru ideea că lungimea și ordinea capitolelor din „Cartea morților” abia acum au căpătat forma obligatorie. Până atunci, „Cartea morților” era un fel de depozit din care fiecare copist își combina colecția mai mult sau mai puțin individuală de texte. „Cartea morților” din epoca tîrzie, cunoscută sub numele de *recenzia saitică*, dar păstrată mai întîi în copii din epoca persană, a fixat acest flux al tradiției, creînd un fel de canon.

În același timp, în Palestina lua naștere canonul ebraic, și anume, nu doar cu permisiunea persilor, ci din însărcinarea acestora. „Cartea legilor” (Deuteronomul), despre care filozoful și istoricul religiilor Jacob Taubes obișnuia să spună că a fost adusă de Ezdra din Babilon „pe vîrfurile baionetelor persane”²⁵, a fost ridicată acum la rangul de canon. Premiza canonului este sfîrșitul profeției.²⁶ Pentru ca să poată lua naștere un canon este nevoie, cum spune islamul, „să se închidă poarta” („*ig̃tiḥad*”)²⁷ prin care curg mereu noi porunci. În spațiul depolitizat al provinciei Iudeea, devenită provincie a strapiei babiloniene, profeția nu-și mai găsește locul. Profeții vorbesc cu regele și cu poporul în numele lui Yahwe; acum satrapul este departe, mult mai departe decît regele. Locul profetului a fost luat de cărturar, care codifică tradiția, o canonizează și o interpretează.

Caracterul depolitizat al climatului spiritual în care se petrec acestea este dovedit în primul rînd de acea componentă a tradiției cunoscută ca „scriptura preoților”. Ideea regalității legitime și a așteptărilor mesianice, care în tradiția deuteronomică ocupau poziția centrală, aici aproape că au dispărut.²⁸ Religia monoteistă a mișcării „singur-Yahwe”, care înainte de exil se formase ca o anti-cultură,

²⁵ Titlul persan al lui Ezdra era „Scriitor al legii zeului cerului”. H. H. Schaefer (1930) îl considera pe Ezdra secretar de stat persan și însărcinat special cu afacerile iudaice.

²⁶ J. Blenkinsopp, 1977; B. Lang, 1986; cf. și S. Z. Leiman, 1976.

²⁷ În Islam nu se „închide” poarta profeției, ci cea a căutării și judecării individuale. Cf. T. Nagel, 1988, 9 și urm.

²⁸ Mă refer la discuțiile cu specialistul în Vechiul Testament, G. Chr. Macholz, căruia îi sînt recunoscător pentru numeroase informații.

devine, în marea federație a imperiului persan, „cultură națională”, preocupată de puritatea vieții, a doctrinei și a exegezei, delegînd treburile lumești forței de ocupație persane.

Procesul unei depolitizări a vieții publice începe să se impună peste tot în epoca persană. În Egipt și în Babilonia constatăm că are loc o „clericalizare” a culturii, trecerea de la scribii-funcționari la scribii-preoți ca purtători reprezentativi ai culturii; în Israel, avem trecerea de la profeți la cărturari. Dar numai în Israel s-a cristalizat și s-a diferențiat religia ca o alternativă reală la fundamentarea identității colective. Numai aici a apărut un „popor” care se delimitează spre exterior și își definește coeziunea internă absolut independent de relațiile politice și teritoriale, și anume exclusiv prin legătura cu „legea și cu profeții”.²⁹

Într-o perioadă mai târzie se va ajunge totuși la repolitizarea acestei autodefiniri și anume de fiecare dată atunci cînd forța politică dominantă va încerca să intervină în modul de viață al sfîntului popor al lui Dumnezeu. Primul caz spectaculos îl constituie măsurile de elenizare ale lui Antiochus IV Epiphanes (construirea unui *gymnasion* în Ierusalim și altele), care au dus la războaiele Macabeilor. În contextul acestei lupte dintre culturi s-a ajuns la o confruntare programatică între *iudaismós* și *hellenismós* (II Mac. 2,21, cf. E. Will, C. Orieux, 1986).

De data aceasta, identitatea iudaică este exprimată ca un mod de viață fundamentat religios³⁰ – iar modul de viață neiudaic reprezentat de

²⁹ Delimitarea spre exterior: nu prin granițe teritoriale, ci prin „simbolica limitativă” a modului de viață și de acțiune, mai ales prin legi care îngreunează contactul cu cei din afara comunității (odihna de sabbat, interdicția exogamiei, interdicția comensualității etc.); coeziunea internă: prin accentuarea caracterului de membru al comunității, așa cum rezultă din multitudinea noilor denumiri, de exemplu „fiii exilului” (*bene haggolah*), „restul”, „bărbații legămîntului”, „adunarea” (*qahal*), „comunitatea” (*yahad*), *sinagogé* etc. Cf. E. P. Sanders, 1981; J. Schreiner, 1987.

³⁰ În legătură cu aceasta vezi M. Hengel, ²1973; 1976; o altă viziune are F. Millar, 1978.

hellenismós este condamnat ca „păgîn”.³¹ Sub romani se vor repeta confruntările violente și va intensifica modelarea mito-motrică a aspirațiilor politice în apocaliptică și mesianism.³² Orientarea apolitică, anti-zelotică a rabinismului se va impune abia după dărîmarea Templului în anul 70 e.n. și mai ales după înăbușirea răscolului lui Bar-Kochbah, sub Hadrian, în anul 135 e.n.

Istoria acestui proces la al cărui capăt se află canonul Bibliei evreiești și identitatea iudaismului rabinic este o succesiune de confruntări care vor continua în constituirea tradiției exodului ca figură centrală a amintirii:

Figuri ale amintirii exprimând confruntarea

Egiptul	Israel Întemeierea „poporului lui Dumnezeu” de către Moise
Adoratorii vițelului de aur	Leviții (Ieș. 32)
Locuitorii țării	Imigranții: Interzicerea oricărui contract (Ieș. 34)
	Porunca neamestecării (amixie) ³³

Confruntările istorice

Regatul dornic de asimilare, practici de cult sincretice	Profeții, tendințe de reformă „puritane” ale mișcării „singur-Yahwe” (opoziție internă)
--	---

³¹ În legătură cu formarea acestei opoziții, cf. C. Colpe, 1986. Cf. și G. Dellling, 1987.

³² M. Stone, 1984; D. Hellholm, 1983. În legătură cu aspectul politic cf. P. Vidal-Naquet, 1981, 17-42.

³³ Termenul „amixie” este folosit astfel abia de către autorii anticiei, cf. Dellling, loc. cit., 15 și urm. În limbajul Pentateuhului se justifică restricția de a face cauză comună cu „locuitorii țării” prin „gelozia lui Dumnezeu”. De „amixia” evreilor se leagă reproșul de mizantropie formulat în Antichitate (Philon, *Virt.* 141; Diodor, *Bibl.* 34, 1, 2 și 40, 3, 4; Iosephus, *Contra. Ap.* 2, 291 etc. Cf. Dellling, loc. cit., 15-18 și J. N. Sevenster, 1985).

Presiunea asimilării din partea asirienilor	Rezistența israelită (opозиția externă)
Cultura străină babiloniană	Comunitatea din exil
„am ha-areș”: cei rămași în țară	„bene haggolah”: cei reîntorși din exil
Samaritenii ³⁴	Iudeii
Golah din Egipt	Golah ³⁵ din Babilon
Hellenismós	Iudaismós
Saduchei	Fariseii ³⁶ și alte grupări „puritane” (esenienii), zeloții ³⁷
Alte culturi străine	Evreii din diasporă

Elementul constant și decisiv din această serie de confruntări este relația dintre opoziția externă și cea internă. Această opoziție este programată deja în tradiția exodului. Întemeierea poporului ales a însemnat nu doar moartea a nenumărați egipteni pe parcursul celor zece plăgi și al urmăririi fiilor lui Israel, ci și pedepsirea cu cruzime a unei

³⁴ Samaritenii (în ebraică *kuttim*) se considerau urmașii triburilor din nordul Israelului. Ei nu recunoșteau ca Scriptură decât Tora, nu și Profeții și Hagiografia, și de aceea treceau drept eretici.

³⁵ Asupra acestui conflict a atras atenția B. J. Diebner, 1991, p. 130 și urm.

³⁶ Linia frontului dintre saduchei și farisei desparte cărturarii profesioniști din *establishment*-ul preoțesc (saduchei) și o mișcare laică, care propagă un mod de viață metodic și respectarea întocmai a prescripțiilor din Tora (fariseii). Fariseii invocă nu doar autoritate sancționată de Dumnezeu a Scripturii, ci și tradiția cultivată de ei a interpretării, de-a lungul unui lanț genealogic de autorități doctrinare, pînă la revelarea de pe muntele Sinai. De aici, în iudaismul rabinic se va dezvolta doctrina Torei orale, ca o a doua revelație, pornită de pe muntele Sinai și transmisă prin milenii. Cf. Lauterbach, 1913.

³⁷ Despre confruntările taberelor politice din Iudeea, cf. P. Vidal-Naquet, 1981, 17-72.

părți din poporul israelian însuși, pentru reacționarism și „încă-pășinare”. Din capul locului se stabilește clar că apartenența nu este doar o chestiune de sînge, de origine, de drepturi primite prin naștere. Se face o deosebire tranșantă între identitatea etnică și cea religioasă, adică între „Israel” și *adevăratul* Israel. În felul acesta, tradiția exodului a fost modelată ca figură a amintirii care avea să se aplice pînă astăzi la toate confruntările istorice, atît cu culturile străine ale asirienilor, babilonienilor, persilor, grecilor, romanilor etc., cît și cu majoritatea membrilor propriei comunități dispuși să se asimileze.

Patosul delimitator al purității nu este orientat doar împotriva propriului popor, ci și împotriva propriului suflet. Prescripțiile amixicii, neamestecarea cu locuitorii străini ai țării, n-ar fi fost atît de stricte, poruncile privind expulzarea și nimicirea n-ar fi fost atît de brutale, dacă nu s-ar fi îndreptat împotriva „canaaneilor din propriul piept”. Întreaga ideologie a delimitării și izolării de ceilalți este accentuată prin metafora căsătoriei, prin tabuizarea adulterului și a seducerii. Apostazia înseamnă cedarea la o seducere, iar teama de seducție este cea care explică separarea. Teamă de propria slăbiciune corespunde „geloziei” lui Yahwe, care ar dori să-și încuie și să-și păzească poporul precum procedează cu soția un soț oriental. Potențialele de violență ale acestei figuri a amintirii nu s-au realizat niciodată în mișcările monoteiste din Israel și în iudaism – acest lucru trebuie accentuat cu tărie, dar ele au jucat un rol în mișcările de secesiune, de eliberare și (mai ales) de cucerire care – în epoci ulterioare – de exemplu imigranții puritani în America de Nord și burii în Africa de Sud – se vor autodefini și legitima pe baza acestei figuri a amintirii.

II. Religia ca amintire. Deuteronomul ca paradigmă a mnemotehnicii culturale

Următorul paragraf din studiul nostru despre memoria culturală reprezintă o încercare care necesită cîteva explicații preliminare. Intenționăm să citim unul dintre textele fundamentale ale religiei

iudaice și al celei creștine din perspectiva pură a teoriei culturii, departe de orice istorie a religiei și de teologie. Ne ocupăm de Cartea a cincea a lui Moise, Deuteronomul, ca text fondator al unei forme a mnemotehnicii colective care reprezenta în lumea de atunci ceva absolut inedit și care întemeia, o dată cu o nouă formă de religie, și o nouă formă a identității și amintirii culturale. Din punctul de vedere al teoriei memoriei culturale, noutatea acestei religii constă mai puțin în conținutul ei (monoteism, iconoclasism) cât mai degrabă în formă. Ea constituie un cadru care cuprinde totul și care, în caz extrem, face inutil cadrul „natural” comparabil al memoriei culturale și colective. Acest cadru era reprezentat de regalitate, templu, teritoriu, ca instituții și reprezentări care trec în mod normal drept materializări „naturale” ale memoriei colective, „lieux de mémoire” și „sprijin exterior” [„Außenhalte”, n. trad.]. Cu ajutorul mnemotehnicii, toate aceste *locuri* sînt transferate din exterior spre interior, sînt transformate în ceva imaginar, spiritual, astfel încît să ia naștere un „Israel” spiritual, care poate exista oriunde unde se reunește un grup pentru a reactualiza amintirea prin studiul textelor sfînte. Am descris în capitolele anterioare acest proces de spiritualizare și interiorizare din exterior ca procesul de trecere la scriere și la formarea canonului și am încercat să-i stabilim prin mijloacele reconstrucției istorice locul în istoria politică și socială a Israelului. Textele biblice aruncă o lumină din interior asupra acestui proces și, între ele, în mod deosebit de explicit, Deuteronomul. Aici se elaborează o tehnică a amintirii bazată pe separarea dintre identitate și teritoriu. Ceea ce cere Deuteronomul este ca oamenii să-și amintească în țară de legămintele pe care le-au făcut în afara țării și care își au locul în istoria extrateritorială, în Egipt – peninsula Sinai – deșert – Moab. Adevăratele „lieux de mémoire” sînt situate în afara Pămîntului făgăduinței. Prin aceasta se întemeiază o mnemotehnică ce face posibil să-ți amintești de Israel și în afara Israelului, adică, legat de locul istoric al acestei idei: a nu uita Ierusalimul în exilul babilonian (Ps. 137,5). Cel care reușește să se gîndească în Israel la Egipt, la muntele Sinai și la peregrinarea prin deșert, acela va reuși să țină la Israel și în Babilonia.

Cercetătorii Vechiului Testament sînt de acord că Deuteronomul a fost manifestul unui grup, al unei „mișcări” sau „școli” (Weinfeld,

1972), apărut ca purtător al acestei noi forme de identitate interiorizată și spiritualizată, o identitate care nu se mai bazează decît pe Tora și care are în acest fundament tot ce alte societăți construiesc și vizualizează prin teritorii, instituții, aparate ale puterii și monumente, o „patrie portativă”, cum a numit Heinrich Heine (care trebuie să fi știut ce înseamnă asta) Tora (Crüsemann, 1987). În felul acesta, granițele dintre patrie și străinătate sînt strămutate într-un alt spațiu decît cel geografic, în acel „spațiu spiritual” prin care Hugo von Hofmannsthal desemna într-un discurs din 1927 „literatura” unei națiuni. „Nu prin faptul că locuim pe pămîntul aceleiași patrii”, așa începea discursul, „sîntem legați, nu prin atingerea fizică în faptele și în drumurile noastre, ci în primul rînd prin adeziunea spirituală sîntem legați încît să constituim o comunitate”. Israelii par să fi fost cei care au descoperit și inventat această adeziune spirituală, care și în cazul lor s-a realizat tot prin *scris*. Dintre mult discutatele „consecințe ale culturii scrise”, această cucerire a unui spațiu extrateritorial sau „spiritual” de locuit este probabil cea mai importantă. Deuteronomul este textul care iluminează din interior și tematizează acest proces. Aici s-a elaborat o mnemotehnică, cu ajutorul căreia au putut fi păstrate și menținute vii toate legăturile decisive din memoria culturală, independent de condițiile cadru, considerate în mod normal necesare și de aceea, în acest sens, „naturale”.

Important pentru noi este conceptul „natural”. Mnemotehnica cu care avem aici de a face se comportă față de formele „naturale” ale memoriei (colective) analizate și descrise de Halbwachs, la fel ca „*ars memoriae*” antică față de memoria naturală individuală. Religia în sensul deuteronomic este o formă de potențare artificială³⁸ a unei „*mémoire collective*”. Nimic nu este mai natural decît să uiți în deșert Pămîntul făgăduinței sau în Babilon, Ierusalimul. Spre deosebire de

³⁸ Nu este necesar să accentuăm că termenul *artefiziell* nu are nicidecum vreo conotație peiorativă. Evreilor li s-au adus, este adevărat, reproșuri privind „dezrădăcinarea” și „instabilitatea”, dar aceasta deoarece naționalismul nu a fost capabil ori n-a vrut să gîndească și dincolo de reprezentarea teritorială a identității și a apartenenței naționale.

aceasta, amintirea cerută de Deuteronom reprezintă ceva nefiresc, paradoxal, care nu se poate realiza decât prin concentrare și exersare zilnică.

1. Șocul uitării.

*Legenda fondatoare a mnemotehnicii culturale*³⁹

În legătură cu mnemotehnica occidentală⁴⁰ există o legendă fondatoare care descrie un fel de scenă originară a acestei tehnici. Este anecdota adesea invocată despre poetul Simonides, citată de Cicero. În urma prăbușirii unei săli în care se sărbătorea ceva, toți participanții, cu excepția lui Simonides, au fost striviți de dărîmături, ajungînd de nerecunoscut. Poetul a fost în stare să identifice toate cadavrele, deoarece el reținuse cine și unde stătuse. Punctul central al acestei anecdote este corelarea memoriei cu spațiul. Expertul memoriei știe să plaseze toate datele într-un spațiu imaginar și să le poată reconstitui cu ajutorul imaginii acestui spațiu.⁴¹

Și pentru „cultura amintirii” a lumii iudeo-creștine⁴² există un fel de legendă fondatoare și o „scenă originară”. Este povestea găsirii cărții Deuteronomiului și reforma lui Iosia, bazată pe această carte. Ca și în povestea lui Simonides, punctul de pornire este o catastrofă și uitarea identității. Aici însă catastrofa a afectat tot poporul și ea nu este cauza, ci urmarea uitării.

³⁹ O versiune mai amănunțită a acestui paragraf se găsește în A. Assmann, D. Harth 1991, 337-355.

⁴⁰ Cf. F. Yates, 1968; A. Haverkamp, R. Lachmann 1991.

⁴¹ Cicero, *De Oratore* II, 86, 352-87, 355; trad. germană M. T. Cicero, *Über den Redner/ De Oratore*, übers. u. hg. v. W. Merklin, Stuttgart, 1976. Text, traducere și o interpretare amănunțită în Lachmann, 1990, 18-27. În legătură cu corelarea procesului mnemotehnic cu spațiul, cf. și partea I, capitolul I, paragraful 3.

⁴² Referitor la această noțiune și la deosebirea față de „tehnica amintirii”, v. capitolul I, „Preliminarii”.

După relatarea din IV Regi 22,2-13, marele preot Hilkia a „găsit” cu ocazia renovării Templului așa numita „Carte a Torei” (*Sefer ha-Torah*) sau „Cartea Legământului” (*Sefer ha-B'erit*). Citindu-i-se regelui din ea, regele și-a sfîșiat hainele de pe el de groază. Aceasta deoarece în carte sînt nu doar „poruncile, mărturiile și statutele”, specificate amănunțit, ale înțelegerii dintre Dumnezeu și Israel, ci și cele mai îngrozitoare blesteme pentru cazul nerespectării lor. Toate nenorocirile și loviturile soartei din trecut și din prezent s-au dovedit a fi urmări ale judecății divine, pentru că practica religioasă și politică a țării stătea într-o contradicție crasă cu cele specificate în acest contract.

Scrierea istorică deuteronomică poate fi înțeleasă ca o codificare a efortului memoriei dirijate de principiul vinovăției. Aici se cerea ca evenimentele catastrofale din prezent să fie înțelese și să poată fi suportate ca acțiune a lui Yahwe (G. v. Rad, 1958). Asupra corelației dintre vină, amintire și istoriografie vom reveni mai pe larg în capitoul al VI-lea (în legătură cu opera istorică deuteronomică).

Dacă privim povestirea despre reforma lui Iosia⁴³ ca o „legendă fondatoare”, nu este necesar să ne întrebăm cu privire la istoricitatea faptului. Chiar dacă această reformă nu ar corespunde unei realități istorice – o bănuială întărită de lipsa unor referiri amănunțite în cărțile lui Ieremia și Iezechiel –, ea are o importanță crucială ca figură a amintirii. Trei puncte sînt hotărîtoare în acest context:

1. ruptura dorită cu tradiția, căci monopolizarea cultului în Ierusalim a reprezentat o cezură de o duritate și anvergură ce nu pot fi supraapreciate în viața religioasă a țării;⁴⁴
2. legitimarea acestei rupturi cu tradiția prin invocarea unei cărți descoperite întîmplător, adică a unui adevăr uitat;
3. dramatizarea realizată astfel a temei amintirii.

⁴³ O analiză cuprinzătoare a relatării despre reforma culturală a lui Iosia, text care a suferit, se pare, mai multe prelucrări, se găsește în H. Spieckermann, 1982.

⁴⁴ Următorea paralelă a constituit-o revoluția Amarna din Egipt cu închiderea tuturor templelor din țară și concentrarea vieții religioase în Amarna.

Cartea apărută în mod surprinzător joacă în această poveste un rol comparabil cu cel al lui Simonides din cealaltă legendă. Într-o situație de catastrofă și de uitare deplină, ea este singura mărturie a identității uitate și devenite de nerecunoscut. Dacă privim această carte, pe care tradiția și cercetarea au identificat-o ca a cincea carte a lui Moise, Deuteronomul⁴⁵, vom constata că uitarea și amintirea sînt adevărate leit-motive.⁴⁶

Textul conține testamentul lui Moise. El începe cu indicații privind locul și timpul. Scena se petrece pe țărmul estic al Iordanului. Timpul este pregătirea intrării în Pămîntul făgăduinței, după patruzeci de ani de pribegie. Fiecare motiv este semnificativ: granița, trecerea peste graniță care urmează să aibă loc, sfîrșitul celor 40 de ani. Să începem cu ultimul element. Patruzeci de ani înseamnă sfîrșitul unei generații de martori oculari. Cei care la ieșirea din Egipt aveau 20 și 30 de ani sînt acum bătrîni, cu a căror dispariție se va pierde amintirea vie a exodului, a încheierii convenției cu Dumnezeu pe muntele Sinai și a peregrinării prin deșert.

Mereu și iar mereu se invocă în această carte mărturia celor văzute: „Ochii voștri au văzut toate cîte a făcut Domnul Dumnezeuul vostru cu Baal-Peor.” (4,3)⁴⁷ Cel mai important este „ca să nu uiți acele lucruri pe care le-au văzut ochii tăi” (4,9): „Băgați de seamă dar, că eu nu grăiesc cu copiii voștri, care nu știu și n-au văzut pedeapsa Domnului Dumnezeului vostru, nici slava Lui, nici mîna Lui cea tare, nici brațul Lui cel înalt, nici semnele Lui, nici lucrările Lui, pe care le-a făcut în mijlocul Egiptului cu Faraon, regele egiptean, și cu tot pămîntul lui, nici ce a făcut El cu oștirea egipteană, cu căii și cu carele lui, pe

⁴⁵ Echivalarea cunoscută deja unor părinți ai Bisericii, precum și lui Hobbes și Lessing a fost argumentată pentru prima oară din punctul de vedere istoric și critic de către de Wette în *Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament I* (1806) și este de atunci un loc comun al cercetării referitoare la Vechiul Testament.

⁴⁶ Cf. și W. Schottroff, 1964, în special 117 și urm.: „Zkr «sich erinnern» im Deuteronomium”; B. S. Childs, 1962.

⁴⁷ Cf. Numerii 25,3: „Așa s-a lipit Israel de Baal-Peor, pentru care s-a aprins mînia lui Dumnezeu asupra lui Israel.”

care le-a înecat în apele Mării Roșii, cînd alergau după voi; și i-a pierdut Domnul Dumnezeu pînă în ziua de astăzi; nici ce a făcut El pentru voi în pustie, pînă cînd ați ajuns în locul acesta [...]. Căci ochii voștri au văzut toate lucrurile cele mari ale Domnului, pe care le-a făcut El. De aceea păziți toate poruncile Lui, pe care vi le spun eu astăzi.” (11,2-8).

Cei cărora li se adresa discursul notat în această carte sînt chemați ca martori oculari. Ei au văzut cu ochii lor minunile și semnele care s-au petrecut la ieșirea din Israel, au simțit totul pe pielea lor, le-au trăit, ele fac parte din viața lor. Ei sînt cei care trebuie să păstreze această mărturie și să o dea mai departe. Sînt chemați ca martori. De aceea în IV Regi 23,3 nu este vorba numai de „poruncile” și „legiurile”, ci și de „descoperirile” din această carte, de aceea literele *ayin* și *daleth* în prima propoziție din rugăciunea *Șema Israel*, care formează cuvîntul *ed* „martor”, sînt scoase în evidență printr-un corp de literă mai mare în Biblia evreiască și în cărțile de rugăciuni:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

Șema Yisrael, Adonai Eloheinu Adonai Echad

„Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn.” (Dt. 6,4)

Patruzeci de ani înseamnă o cezură, o criză a amintirii colective. Pentru ca o amintire să nu se piardă, ea trebuie să se transforme din amintire biografică în amintire culturală. Aceasta se petrece prin mijloacele mnemotehnicii colective. În carte sînt numite nu mai puțin de opt procedee:

1. Conștientizarea, însușirea, înregistrarea în inimă: „Cuvintele acestea pe care ți le spun eu astăzi să le scrii⁴⁸ în inima ta și în sufletul

⁴⁸ În textul ebraic nu este vorba de „a scrie” („ele să fie în inima ta”), dar trimiterea la scriere o regăsim în Ieremia 31,33.

tău.” (6,6) (Cf. și 11,18: „Puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră și în sufletul vostru.”)

2. Educație – transmiterea către generația următoare prin comunicație, circulație – prin menționarea permanentă, pretutindeni:⁴⁹ „Să le sădești în ființe și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scolii.” (6,7) (Cf. și 11,20.)

3. Vizualizare – însemnarea pe frunte (marcarea corpului): „Să le legi ca semn la mână și să le ai ca pe o tăbliță pe funtea ta.” (6,8; cf. 11,18)

4. Simbolica limitativă – inscripție pe cadrul ușii (limita a ceea ce îți aparține): „Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale.” (6,9; cf. 11,21)

5. Păstrarea și publicarea – inscripție pe pietre date cu var: „Când vei trece peste Iordan în pământul pe care Domnul Dumnezeu tău ți-l dă, să-ți așezi pietre mari și să le văruiești cu var. Și pe pietrele acelea să scrii toate cuvintele acestei Legi. (...) După ce veți fi trecut Iordanul, să puneți pietrele acelea, precum vă poruncesc eu astăzi, pe muntele Ebal și să le văruiti cu var. (...) Dar să scrii pe pietrele acelea cuvintele Legii acesteia foarte lămurit.” (27,2-8)⁵⁰

Ebal este „muntele pe care se pot retrage” (27,13 și urm.). De pe acest munte se rostesc blestemele împotriva celor pe care brațul legii nu-i poate ajunge. Pietrele cu textul contractului stau acolo ca mărturie pentru porunca uitată.⁵¹

⁴⁹ Cf. și avertizarea lui Iosua de către Domnul după moartea lui Moise: „Să nu se pogoare cartea Legii acesteia de pe buzele tale, ci călăuzește-te de ea ziua și noaptea.” (Ios. 1,8)

⁵⁰ Despre împlinirea acestei prescripții se relatează în Iosua 8,30-35.

⁵¹ În legătură cu funcția de mărturie a inscripției, cf. Iosua 24,26 și urm.: „Și a scris Iosua cuvintele acestea în cartea legii lui Dumnezeu și a luat o piatră mare și a pus-o acolo sub stejarul care era lângă locașul sfânt al Domnului. Apoi a zis către tot poporul: «Iată, piatra aceasta ne va fi mărturie, căci ea a auzit toate cuvintele Domnului pe care le-a grăit El cu noi astăzi. Să fie dar ca mărturie împotriva voastră în zilele viitoare, ca să nu mințiți înaintea Domnului Dumnezeului vostru.»”

6. Sărbători ale amintirii colective – cele trei sărbători de adunare și pelerinaj, unde „tot poporul, de la mic pînă la mare, trebuie să apară în fața Domnului”:⁵²

Mazzot (= *Pesah*, Paștele) – sărbătoarea comemorării ieșirii din Egipt: „Să-ți aduci aminte de ieșirea ta din pămîntul Egiptului în toate zilele vieții tale.” (16,3)⁵³

Șawuot – sărbătoarea săptămînilor, în care se cerea rememorarea timpului petrecut în Egipt: „Adu-ți aminte că ai fost rob în Egipt.” (16,12)⁵⁴

Sukkot – sărbătoarea corturilor, în cadrul căreia o dată la șapte ani trebuia citit textul integral al cărții (v. mai jos, punctul 8). Tot atunci se aduceau ofrande din primele roade ale pămîntului, iar cel care aducea jertfa trebuia să rostească o anumită mărturisire (Deut. 26). Acest „mic crez istoric”, cum l-a numit G. v. Rad (1958, 11-20), nu este altceva decît o recapitulare sau însumare a poveștii exodului completată cu strămoșii și cu istoria ocupării țării.

7. Transmiterea orală, adică poezia ca formă de codificare a amintirii istorice.

Cartea se încheie cu un mare cîntec, care rezumă încă o dată în formă concentrată poetic avertismentul împotriva îngrozitoarelor consecințe ale infidelității și uitării. Acest cîntec urmează să rămînă viu în tradiția orală a poporului și să amintească astfel mereu legămîntul: „Așadar, scrie-ți cuvintele cîntării acesteia și învață pe fiii lui Israel și

⁵² Inițial, la toate trei sărbătorile era vorba de sărbătoarea recoltei („*Mazzot*”: secerișul orzului, „*Șawuot*”: secerișul grîului, respectiv sfîrșitul recoltării cerealelor, „*Sukkot*”: recoltarea fructelor). Se presupune că o dată cu pierderea patriei, în diasporă, atunci cînd legătura strînsă dintre data sărbătorilor și ciclul agricol s-a pierdut, sărbătorile au căpătat funcția de comemorare. În contextul nostru important este să arătăm ce rol joacă motivul amintirii deja în textele întemeietoare.

⁵³ Referitor la sărbătoarea *mazzot* ca *zikkaron*, „comemorare”, v. ieșirea 12,14; Leviticul 23,24. Cf. bibliografia din Cancik, Mohr 1990, nota 73-77.

⁵⁴ *Șawuot* a căpătat mai tîrziu sensul sărbătoririi revelației de pe muntele Sinai și a amintirii „înminării Torei”. Cf. M. Dienemann, „*Schawuot*”, în: F. Thieberger, 1979, 280-287.

le-o pune în gura lor, pentru ca această cîntare să-Mi fie mărturie printre fiii lui Israel. Căci Eu îi voi duce în pămîntul cel bun, unde curge lapte și miere, după cum m-am jurat părinților lor, și vor mîncă, se vor sătura, se vor îngrășa, se vor îndrepta spre alți dumnezei și vor sluji acelora, iar pe Mine Mă vor lepăda și vor călca legămîntul Meu, pe care l-am dat lor. Dar cînd îi vor ajunge mulțime de nenorociri și necazuri, atunci cîntarea aceasta va fi mărturie împotriva lor, căci ea nu va pieri din gura lor și din gura urmașilor lor.” (31,19-21).

8. Canonizarea textului contractului (Tora) ca bază a respectării „literale”: „Apoi a scris Moise Legea aceasta ... și le-a poruncit să o citească după trecerea a șapte ani, în anul iertării, la sărbătoarea corturilor... înaintea a tot Israelul și în auzul lui.” (31,9-13)⁵⁵ Obligația de a respecta contractul literal este exprimată în mai multe îndemnuri: „Să nu adăugați nimic... și nici să adăugi și nici să lași ceva din ele.” (4,2; 12,32)⁵⁶

⁵⁵ Aceasta corespunde prevederilor obișnuite din contractele hitiților de a se citi textul contractului la intervale regulate, cf. V. Korošec, 1931, 101 și urm.; G. E. Mendenhall, 1955, 34; K. Baltzer, 1964, 91 și urm. Pentru asirieni, cf. E. Weidner, 1954-1956. Ezdra citește poporului Tora de sărbătoarea corturilor, zi de zi, de la început pînă la sfîrșit (Neemia 8,1 și 18, cf. Baltzer, 91-93). Cf. și prevederea de la sfîrșitul „testamentului” regelui hitit Hattusilis I (secolul al XVI-lea î.e.n.): „...iar această tablă să i se citească (moștenitorului tronului) în fiecare lună, așa îți vei întipări mereu cuvintele mele și înțelepciunea mea.” (Laroche, *Catalogue des textes hittites*, nr. 6, *apud* Cancik, Mohr 1990, 314)

⁵⁶ În legătură cu „formula canonului” și cu diversele ei variante, cf. capitolul II, paragraful 2, la început. În Deuteronom avem de a face cu combinația dintre formula contractului și formula „tradentului” (transmițătorului), care cere să se respecte contractul „literă cu literă”, cu toate amănuntele sale, și să nu se atingă de text. Această legătură se explică din faptul că și tradiția este percepută ca o formă juridică, devenind un fel de contract între autorul acesteia și cei care o redactează. Respectarea contractului implică și transmiterea sa corectă, iar formulele de blestem caracteristice care păzesc contractul garantează și corectitudinea textuală. Formula apare astfel în colofoanele de pe tăblițele cuneiforme babiloniene, la imperativ, la fel ca în traducerea

Din citirea periodică a textului contractului au reieșit citirile Torei în sinagogă, astfel ca Tora să fie citită integral pe parcursul unui an. Oficiul lecturilor din Biblie în bisericile creștine se plasează într-o tradiție instituită ca organ al amintirii colective.⁵⁷

Dintre aceste opt forme ale mnemotehnicii colective, cea mai importantă este a opta. Ea implică o intervenție în tradiție, supunând unui examen sever bogatul flux neîntrerupt al tradițiilor, cristalizând și canonizând nucleul selectat, declarându-l ca ultimă instanță și oprind o dată pentru totdeauna fluxul tradiției. De acum înainte nimic nu poate fi adăugat, nimic nu poate fi lăsat la o parte. Contractul devine canon.⁵⁸

În lumina diferențierii dintre *memoria colectivă* și *memoria comunicativă* sîntem în situația de a determina mai precis problema fundamentală a Deuteronomului. Problema care se pune este transformarea amintirii *comunicative* – trăită și materializată în martorii oculari – în amintire *culturală* – modelată și susținută instituțional, deci în *mnemotehnică culturală*. Amintirea care nu mai este trăită și materializată în memoria comunicativă a unei generații, intră necesarmente în contrast cu prezentul în desfășurare, devine „contra-prezentică” (G. Theißen, 1988).

2. Periclitarea amintirii și condițiile sociale ale uitării

Orice cunoscător al basmelor știe că îndemnul de a nu uita în nici un caz ceva anume presupune ca sigur faptul că tocmai acest lucru va fi uitat. Interdicțiile se referă cu precădere la încălcarea unei granițe sau la

modernă, dar aici ea se adresează clar ca avertisment copistului. Cf. Offner, 1950; Cancik, 1970, 85 și urm.; Fishbane, 1972.

⁵⁷ Baltzer, 1964, 91 și urm.; cf. și interpretarea Deuteronomului ca „Gesetzespredigt” la G. v. Rad, 1947, 36 și urm.

⁵⁸ Cf. și A. și J. Assmann, 1987. În legătură cu apariția canonului ebraic și cu semnificația Deuteronomului ca „nucleu” de cristalizare a procesului de canonizare biblic, cf. aici contribuția lui F. Crüsemann. În general, în legătură cu semnificația principiului de „canon, cf. C. Colpe, respectiv A. și J. Assmann.

intrarea într-un anumit spațiu. Căci uitarea intervine atunci când calci într-un cadru străin, dar în special când guști din ceva străin. Modelul original sau scena originală a unei astfel de schimbări de decor care provoacă uitarea este călătoria într-o lume străină, depășirea graniței. Copilul își uită părinții, mesagerul își uită solia, prințul își uită descendența nobilă, sufletul își uită originea divină – pentru că în lumea străină memoria nu se poate sprijini pe nimic. Nemaiavînd un cadru de referință, memoria devine ireală și dispare.

Exact această situație este prevăzută în Deuteronom. Sînt „cuvintele” (*debarim*, „cuvinte”, este titlul ebraic al cărții Deuteronomul, după cuvîntul cu care începe) care se pronunță la graniță. Nici o schimbare de cadru nu poate fi mai radicală decît cea în fața căreia se află poporul israelian la capătul peregrinării sale. În aceeași măsură sînt amenințate amintirile sale. După ce va trece Iordanul și va mîncea bucate din țara „unde curge lapte și miere” își va uita identitatea și misiunea, respectiv legămîntul.

Citind Deuteronomul avem impresia că nimic nu este mai nenatural și mai puțin de la sine înțeles decît amintirea despre o istorie care este totuși destul de impresionantă și care conține toate semnele neuitării, și că nimic nu este mai natural și mai de la sine înțeles decît uitarea completă a tuturor experiențelor din ultimii patruzeci de ani. Prin ce se susține acest scepticism cu privire la durabilitatea trecutului și a amintirii colective? Două motive sînt menționate frecvent: contrastul și seducția. Țara în care se va muta Israel oferă cu totul alte condiții de trai decît cele cu care se obișnuise poporul pînă atunci:

O țară bună, țară de curgeri de apă, de izvoare și de ape adînci, care țîșnesc în văi și în munți; țară în care se află: grîu, orz, vișă de vie, smochine și rodii; o țară unde sînt măslini, untdelemn și miere, în care fără lipsă vei mîncea pîinea ta și nu vei duce lipsă de nimic; în care pietrele au fier și din munți vei scoate aramă. Cînd însă vei mîncea și te vei sătura, să binecuvintezi pe Domnul Dumnezeu tău pentru țara cea bună pe care ți-a dat-o. Ferește-te de a uita pe Domnul Dumnezeul tău și de a nu păzi poruncile Lui, legile Lui și hotărîrile Lui pe care ți le spun eu astăzi. Cînd vei avea multe vite mari și mici și mult argint și aur și vei avea de toate la tine, vezi să nu se mîndrească inima ta și să nu

uiți pe Domnul Dumnezeuul tău, care te-a scos din Egipt, din Casa robiei (...) și să nu zici în inima ta: Puterea mea și tăria mîinii mele mi-au adus bogăția aceasta. Ci să-ți aduci aminte de Domnul Dumnezeuul tău (...). Iar de vei uita pe Domnul Dumnezeuul tău și vei merge după dumnezeii altora (...) vă mărturisesc astăzi pe cer și pe pămînt că veți pieri. (8,10-19)

Iar cînd te va duce Dumnezeuul tău în pămîntul acela (...) cu cetăți mari și frumoase pe care nu le-ai zidit tu, cu case pline de toate bunătățile, pe care nu le-ai umplut tu, cu fîntîni săpate în piatră, pe care nu le-ai săpat tu, cu vii și cu măslini, pe care nu i-ai sădit tu, și vei mîncea și te vei sătura, atunci păzește-te, să nu se ademenească inima ta ca să uiți pe Domnul care te-a scos din pămîntul Egiptului, din casa robiei. (6,10-12)

Uitarea este înlesnită de schimbarea cadrului, de modificarea totală a condițiilor de viață și a relațiilor sociale. Simbolul și chintesența noii realități, în care vechiul a încetat să existe, este mîncarea. De aceea experiența pribegiei de patruzeci de ani prin pustie este sintetizată în concluzia uimitoare că omul nu trăiește numai cu pîine – „Te-a smerit și te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mană ... ca să-ți arate că nu numai cu pîine trăiește omul, ci că omul trăiește cu tot cuvîntul ce iese din gura Domnului.” (8,3) Dacă totul împrejur se schimbă, este normal ca să se uite tot ce a fost în realitatea trecută, pentru că intră în conflict cu împrejurările exterioare și nu mai este confirmat și susținut de ele.

Amintirea nu este condamnată la dispariție doar din cauza pierderii cadrului exterior, ci și din cauza efectelor distructive din exterior. Mereu și mereu este vorba de „capcane” și de „seducții”. Țara în care se va stabili Israel va exercita o forță seductivă, de aceea este important să nu facă nici o cauză comună cu locuitorii acestei țări, ci să pună o barieră de netrecut între ei și popoarele străine:

...să nu faci legămînt cu ele și să nu le cruți. Să nu te încuscrești cu ele: pe fiica ta să nu o dai după fiul lui și pe frica lui să nu o iei pentru fiul tău. Că vor abate pe fiii tăi de la Mine ca să slujească altor dumnezei... Ci să faceți cu ele așa: jertfelnicele lor să le stricați, stîlpii lor să-i dărîmați, dumbrăvile lor să le tăiați și idolii dumnezeilor lor să-i ardeți cu foc. (7,2-5). Să nu le cruțe ochiul tău și să nu slujești dumnezeilor lor, că aceasta este cursă pentru tine (7,16).

Israel nu are voie să uite și să se lase ademenit. „Să nu te deprinzi a face urâciunile pe care le fac popoarele acestea.” (18,9) Motivul seducției se referă la politeism și idolatrie, tradiția religioasă a țării de dincolo de Iordan. Modul de viață cerut Israelului stă în cea mai crasă contradicție cu aceste obiceiuri. Nici un alt dumnezeu în afară de Domnul, nici un idol, nici un alt altar în afara templului din Ierusalim, nici un ghicitor, cititor în stele, oracol, vrăjitor, solomonar⁵⁹, nici hieroduli, nici o apropiere cîtuși de mică de ceea ce este obicei în această țară. Căci toate acestea sînt urâciuni în ochii Domnului.⁶⁰

Ceea ce nu are voie să uite Israel cînd va ajunge în Pămîntul făgăduinței și va trăi în belșug sînt legămintele pe care le-a încheiat cu Yahwe în pustie. Trecutul și viitorul se distribuie în această povestire ca deșertul și pămîntul roditor, barbaria și civilizația. Ziua de ieri nu se continuă în cea de azi: ba dimpotrivă, între ele se trage o linie de netrecut. Și totuși trecutul trebuie întreținut în prezent. Poporului i se cere următoarea realizare: să păstreze o amintire care nu este susținută de „cadru” realității actuale. Aceasta înseamnă a rămîne un străin în propria țară și în propriul prezent. Asimilarea ar echivala cu uitarea. Înțelegem ce este aici în joc dacă citim relatarea din IV Regi 22-23 despre descoperirea acestei cărți. În lumina prescripțiilor de aici, toată cultura înfloritoare a țării apare dintr-odată ca fiind urâciunea condamnată aici și care trebuie extirpată din rădăcini la nivelul întregii țări, în cadrul unei campanii de o cruzime nemaîntîlnită. Amintirea revine ca un șoc și acțiunea ei este nimicitoare.

Reforma lui Iosia este descrisă ca o revoluție de sus. Ea s-a impus legitimîndu-se printr-un adevăr uitat. Legile intră în acțiune sub forma unei amintiri care a revenit ca un șoc, o „*mémoire involontaire*” la nivelul colectiv. Forța ei se poate impune numai astfel, ca un adevăr care – spre deosebire de tradiția neîntreruptă – s-a păstrat nefalsificat în timp, tocmai pentru că a fost uitat. Privită din afară, cu ochiul

⁵⁹ Interdicția vrăjitoriei și a farmecelor: Deut. 18,9 și urm. Cf. Leviticul, 18,3; 18,21; 19,26, 20,27; 19,31.

⁶⁰ Referitor la conflictul dintre monoteism și politeism în Israel, cf. M. Weippert, 1990.

istoricului, se observă o strategie tipică pentru reforme. Noul este prezentat ca o revenire la starea originară. Școala lui Morton Smith, față de care ne-am exprimat adeziunea în primul paragraf al acestui capitol, vede în reforma lui Iosia triumful mișcării „singur-Yahwe”, al unei opoziții reprezentată de profeți și de anumite pături ale populației împotriva politicii oficiale și a practicării cultului în regat (M. Smith, 1987, 11-42). Conform acestei interpretări, ideea monoteistă nu s-ar fi manifestat revenind din uitare, ci din subteran, condamnând tradiția contemporană ca o „decădere” și „uitare”. Reprezentarea biblică pleacă de la ideea că înaintea practicii religioase din perioada regatului va fi existat o fază pur monoteistă, care, în timpul imperiului, a fost contaminată în urma adaptării la mediul cultural înconjurător și în felul acesta a fost într-adevăr uitată. Dar această experiență o dată imprimată poporului nu putea fi respinsă tot timpul și ea și-a făcut drum – într-o fază de tensiuni politice extreme⁶¹ – sub forma unei „curățenii” sau „măturări” (Iezechiel 20,36-38).⁶² Istoria religiei se manifestă în această reconstrucție ca dramă a amintirii în sensul teoriei freudiene cu privire la istoria religiei. Rememorarea exodului este deviza acestei reforme, al cărei succes poate fi explicat într-adevăr numai concepînd-o ca o dramă a amintirii, ca revenire a ceva ce a fost refutat și pornind de la ideea că a existat ceva la care se putea apela utilizînd figurile amintirii: *exodul, Sinai și ocuparea țării*.

În suferințele exilului babilonian, evreii au pus fundamentele unei mnemotehnici culturale fără asemănarea în istoria omenirii. Caracterul specific și artificial al acestei tehnici a amintirii constă în aceea că menține vie o amintire care nu numai că nu are nimic comun cu realitatea respectivă, ci este chiar în cea mai crasă contradicție cu

⁶¹ În timpul guvernării lui Iosia are loc un proces rapid de disoluție a puterii asiriene care cucerise cu o sută de ani înainte Regatul de Nord și adusese la starea de vasalitate politică și culturală Regatul de Sud. Apăsarea a slăbit și astfel a apărut șansa unei autodeterminări mai pronunțate. Rezultatul acestor tendințe spre autonomie a fost Deuteronomul. În legătură cu fundalul politic, cf. H. Spieckermann, 227 și urm.

⁶² Cf. M. Walzer, 1988, 68 și urm.

aceasta: deșertul în contrast cu Pământul făgăduinței, Ierusalimul în contrast cu Babilonul. Cu ajutorul acestei mnemotehnici, evreii, risipiți prin toată lumea, au reușit să păstreze ca o speranță, peste două mii de ani, amintirea unei țări și a unui mod de viață aflat în cea mai crasă contradicție cu prezentul: „Anul acesta sclavi, la anul liberi, anul acesta aici, la anul la Ierusalim.” Numim această amintire utopică, lipsită de orice bază în cadrul experienței prezente, cu expresia fericită a lui G. Theißen (1988): „contra-prezentică”.

Deși mnemotehnica culturală din Deuteronom este un fenomen foarte specific, explicabil numai prin condițiile istorice din Israel, principiul amintirii contraprezentice poate fi generalizat. În iudaism, ceva a ajuns la nivelul maxim, lucru ce poate fi observat și în alte locuri. În fiecare societate există „structuri anacrone” (Erdheim, 1988), instituții dedicate mai mult păstrării trecutului decât prezentului. Religia reprezintă un caz tipic de structură anacronă. În cadrul culturii care modelează prezentul continuă să existe ceva vechi, care nu poate fi uitat. Funcția sa este „de a transmite inactualul prin amintire, rememorare și repetare” (Cancik, Mohr, 1990, 311). Actul original al religiei este legătura cu trecutul, amintirea păstrătoare.⁶³ Deuteronomul a dezvoltat narativ această structură și a turnat-o într-o grăitoare figură a amintirii. Viața nu se desfășoară doar în prezent, la fel cum omul nu trăiește numai cu pîine (Deut. 8,3). Religia în sensul elaborat pentru prima oară în Deuteronom și devenită măsură a tuturor religiilor următoare înseamnă a ține de un legămînt încheiat în cu totul alte condiții, chiar dacă el nu mai găsește nici o confirmare în prezent.

⁶³ În legătură cu etimologia termenului *religio* (de la *religere*, „a păstra cu grijă”, sau de la *re-ligari* „a se lega cu trecutul”), cf. H. Zirker, 1986. Componenta esențială rămîne în orice caz prefixul *re-*. Cf. H. J. Fabry, 1988.

CAPITOLUL VI

Nașterea istoriei din spiritul dreptului

I. Semiotizarea sub semnul pedepsei și al salvării

În contextul cercetării legate de memoria culturală, Israelul constituie paradigma pentru două fenomene la fel de centrale: îngustarea „fluxului tradiției” prin canonizare și apariția istoriografiei. Ambele fenomene sînt strîns corelate. Punctul comun este reprezentat de procesul de etnogeneză, cristalizarea strictă a unei identități colective care se bazează pe tradiția concentrată în canon și a cărei dinamică rezultă din „mito-motricitatea” istoriei interiorizate. Acestei interpretări teoretice îi corespunde viziunea antică, care și ea vede canonul și istoria într-o legătură strînsă. Citim, astfel, la Iosephus: „Cărțile noastre ... sînt doar 22 și conțin relatarea tuturor timpurilor. Cinci dintre acestea sînt cărțile lui Moise, care conțin legile și istoria transmisă de la apariția omului pînă la moartea legiuitorului. Istoria de la Moise pînă la Artaxerxes au scris-o profeții în 13 cărți. Celelalte patru cărți conțin imnuri închinare lui Dumnezeu și precepte de comportare.” (cf. capitolul VII, paragraful 2, unde vom reveni mai pe larg asupra acestui pasaj.) Primele și cele mai importante părți din Tanakh, Tora și Profeții, sînt reunite aici sub noțiunea istoriografice. „Îngustarea canonizatoare” se referă la activitatea istoriografiei de administrare a singurei amintiri autorizate. Purtătorii acestei amintiri sînt profeții, o dată cu care se termină și istoriografia: „De la Artaxerxes și pînă în zilele noastre există o tradiție, care nu se bucură însă de aceeași apreciere, fiindcă șirul profeților încetează.” Istoria profetică sau „carismatică” ajunge de la Moise pînă la Neemia. Amintirea lor se păstrează în 13 cărți. Datoria

specială de a nu uita impusă Israelului este de sorginte juridică, derivînd din contractul încheiat între Dumnezeu și Israel. Cele mai stricte cerințe adresate memoriei provin dintr-un contract, care se cere reamintit, păstrat și îndeplinit pînă în cele mai mici amănunte. Vai de cel care va omite, va adăuga sau va schimba ceva! Atît renumita formulă a canonului¹, cît și imperativul „*zakhor we șamor!*”, „amintește-ți și păzește!”, au avut inițial un sens juridic.

După ce în capitolul anterior ne-am ocupat de împrejurările canonizării, în cel de față ne vom dedica împrejurărilor istoriei și istoriografiei. Teza pe care vrem să o susținem este aceasta: în Orientul apropiat, atît istoria, cît și istoriografia sînt strîns legate de formarea instituțiilor juridice.

Am dori să începem cu circumscrierea termenului „istorie,” pe care am propus-o într-un alt context: „Istoria este rezultanta acțiunii și a amintirii. Nu putem avea acces la istorie altfel decît prin intermediul amintirii.”² Acțiunea presupune existența unui cadru structurat de obligații și libertăți, deci *juridic*. Acțiunea are loc întotdeauna într-un spațiu structurat juridic. Am putea arăta – dar aceasta ar însemna să depășim granițele studiului de față – cum, din raporturile interstatale reglementate între orașele-state sumeriene, în mediul culturii scrierii cuneiforme s-a dezvoltat un spațiu istoric, care s-a extins deja în mileniul al treilea î.e.n. peste Mesopotamia, iar în epoca tîrzie a bronzului a unit într-o *oecumene* întreaga lume veche, inclusiv Egiptul și zona Mării Egee.³ Ceea ce ne interesează pe noi este să dovedim că geneza „Lumii Vechi” și a „Erei ecumenice”⁴, cu complexele lor

¹ Cf. p. 103 și mai jos p. 236.

² J. Assmann, 1988, 105. În legătură cu corelația dintre conceptele „istorie” și „acțiune”, cf. Bubner, 1984.

³ Importante sînt în legătură cu aceasta mai ales studiile lui P. Artzi, 1969; 1984. Cf. și Munn-Rankin, 1956.

⁴ Această expresie a fost creată de Voegelin (1974), cu referire, este adevărat, la o epocă mai tîrzie, de la imperiul perșilor pînă la imperiul roman. Pentru conceptul „*oecumene*”, nu unitatea politică a unui imperiu comun este hotărîtoare. Hotărîtoare este mai degrabă conștiința faptului că în afara orînduirii proprii există și alte orînduiri și că toate orînduirile și popoarele, în

implicații de politică externă, a produs o modificare structurală nu doar a spațiilor de acțiune, ci și a amintirii, a acelei amintiri care este legată de obligațiile asumate cu privire la legăminte de lungă durată și de valabilitatea unor contracte și legi cu caracter obligatoriu. Reglementările la care sînt supuși oamenii o dată cu formarea comunităților statale au monopolizat viitorul și au creat, o dată cu „lumea”, adică cu spațiul de acțiune, și timpul conceput social, în care are loc istoria amintită.⁵

Această reconstrucție care acordă dreptului poziția centrală în structura conectivă a societăților timpurii este confirmată de studiul limbilor epocii. Pentru că ceea ce am desemnat ca *structura conectivă* a unei culturi și a unei societăți și am considerat obiect al cercetării de față este tratat în instrumentarul conceptual al culturilor timpurii sub temenii *drept, lege, justiție, fidelitate, adevăr*.⁶ Pe valabilitatea raporturilor juridice se bazează acea încredere în lume care permite ca „reducție a complexității” (Luhmann, 1973) acțiunea și amintirea.

Legătura dintre formularea din titlul acestui capitol și Nietzsche nu este întâmplătoare, pentru că teza despre nașterea amintirii din spiritul dreptului constituie al doilea tratat, piesa centrală a scrierii sale, *Zur Genealogie der Moral*. Aici nu facem altceva decît să extindem această teză, transpunînd-o de pe planul moralei și al legăturilor individuale pe planul istoriei și al legăturilor colective. „Să nu uiți!” – acest „imperativ” sau prohibitiv „cultural” se adresează și în Israel colectivității. În același timp, întrebarea cu privire la corelația dintre drept și

pofida diversității limbilor, obiceiurilor și legilor, pot trăi într-o lume comună și sînt capabile de înțelegere interculturală. Așa a luat naștere ideea de

„pămînt locuit” ca un spațiu istoric comun, dar pluricentric.

⁵ Deja Polybios – lucru asupra căruia atrage atenția Tenbruck, 1989, 436 – a identificat acest proces al interrelaționării crescînde a evenimentelor în introducerea la opera sa istorică și a stabilit relația dintre „oecumene” și „istorie”.

⁶ Pentru Egipt am căutat să dovedesc aceasta în: J. Assmann, 1990.

* Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Nașterea tragediei din spiritul muzicii) – n. trad.

amintire ne dă ocazia să aruncăm o privire asupra *culturilor scrierii cuneiforme*, despre care pînă acum s-a vorbit prea puțin în această carte.

1. *iustitia connectiva*

Sensul istoriei le apare oamenilor ca un *nexus* între faptă și urmare. Acest *nexus* este denumit de regulă cauzalitate. În felul acesta însă, conceptualitatea vechilor culturi este falsificată. Conceptul cauzalitate sugerează ideea unui automatism cu caracter de lege naturală în înlănțuirea evenimentelor. Dar această idee este exact opusul celor despre care este vorba în textele antice. Aici se vorbește mai curînd de puteri, instanțe și instituții care supraveghează raportul dintre faptă și răsplată, care garantează deci că binele făcut rentează, iar răul făcut se răzbună. În toate cazurile este vorba de răsplată, nu de cauzalitate.⁷ Numai modul cum funcționează această „răsplată” este imaginat în mod diferit.

Izvoarele nu vorbesc de răsplată, ci de „justiție.”⁸ Justiția este noțiunea centrală care leagă sferile dreptului, religiei și moralei. Justiția impune sentința judecătorilor, ea conduce acțiunea regilor, îi conduce pe oameni pe drumurile lor și este principiul care leagă urmarea de faptă. Justiția și sensul sînt una și aceeași. Într-o lume dreaptă, binele rentează, iar răul făcut se răzbună. Acesta este nucleul înțelepciunii din vechiul Orient, al cărei scop este de a împiedica oamenii să se răzbune pe cont propriu și să năzuiască spre fericire prin forțele lor proprii. Conceptul *conectiv*, adică al *dreptății* care leagă, stabilește legături, pare adecvat din mai multe privințe:

⁷ Este vorba de ficțiuni, de raporturi construite – de „poezie” în sensul lui Hayden White. H. Gese face distincția între „*Sequenz*” și „*Konsequenz*” în calitate de conectori în ce privește teoria istoriei. Așa cum „cauzalitatea” sugerează un automatism cu caracter de lege naturală, la fel „consecvența” sugerează un automatism logic. Aceasta nu este valabil pentru gîndirea timpurie, așa cum a arătat H. Kelsen, 1947.

⁸ Cf. H. H. Schmid, 1968 și textul dactilografiat, nepublicat.; J. Assmann, 1990a, 203-224.

1. Justiția leagă oamenii unul de altul, creează fundamentul pentru coeziunea și solidaritatea socială.

2. Justiția leagă reușita de faptă, pedeapsa de crimă și se îngrijește astfel pentru sens și coerență, pentru *corelație* în fluxul evenimentelor, care altfel ar fi întâmplător, incoerent.

Ambele dimensiuni, atât cea socială (1), cât și cea temporală (2), sînt reunite de conceptul „*Ver-bindlichkeit*”^{*}. Este vorba aici atât de orizontul social, cât și de cel temporal al valabilității normelor de drept. O normă obligatorie îi leagă pe oameni și leagă timpul, emițînd pretenția valabilității într-un viitor limitat sau nelimitat.

Prin aceasta, justiția creează un „spațiu al amintirii”, în care astăzi este valabil ceea ce era valabil ieri și în care va trebui să fie valabil mâine ceea ce este valabil azi. În acest spațiu contează în primul rînd legea: „Să nu uiți!”. Acesta este cel mai puternic și mai original factor mobilizator al memoriei.

Această *justiție conectivă* poate fi prezentată în patru moduri diferite.

a) Cea mai simplă și mai răspîndită imagine a corelației dintre acțiune și urmare o reprezintă convingerea că binele „se” răsplătește, iar răul „se” răzbună. Acest principiu al unei „providențe imanente”⁹ nu presupune o intervenție din partea divinității ori a statului și se bazează pe experiențele zilnice ale conviețuirii care funcționează. Este vorba de ideea unei circulații a binelui și a răului care se autoreglează, care își găsește expresia abstractă în „regula de aur”¹⁰, dar și în cazuistica concretă a proverbelor („Adevărul iese la lumină ca untdelemnul la suprafața apei”, „Minciuna are picioare scurte” etc.). La aceasta se mai adaugă trei alte forme, în care această învățătură simplă este specificată în culturile avansate din Asia de Sud-Vest:

b) Justiția *socială* întemeiază funcționarea corelației faptă-urmare pe un concept puternic de solidaritate și reciprocitate. Răul se răzbună, iar binele rentează, nu de la sine, ci pe baza „gîndului la ceilalți” și

^{*} Obligatorietate, caracter obligatoriu (n. trad.).

⁹ Aleida Assmann, 1991, 19.

¹⁰ A. Dihle, 1962.

„acțiunii pentru ceilalți” (la egipteni acestea sînt noțiunile fundamentale pentru justiția socială). Sensul este o chestiune de prestație comună de memorie, care se opune instinctului egoist de uitare. Prin conceptul lor de *ma'at*, egiptenii au evidențiat în primul rînd aspectul *ordinii* care se menține prin solidaritate; istoricul arab Ibn Haldun folosește termenul *asabiyya*, care accentuează mai mult aspectul afectiv al solidarității.¹¹ Etnologul Meyer Fortes (1978) a impus pentru aceasta termenul „*amity*”.

c) Dreptatea *politică* însărcinează statul cu funcționarea corelației fapt-urmare. Exemplele clasice pentru această interpretare a realității le oferă Egiptul – prin modelarea clar politică a *justiției sociale*, definită sub (b) – și India. Conform acestei concepții, prăbușirea statului echivalează cu instaurarea domniei haosului. Sensul și ordinea lumii ar dispărea din lume. Binele nu ar mai fi merituos, răul nu s-ar mai răzbuna, cei mari i-ar mânca pe cei mici, iar fiii și-ar ucide tații.

d) Justiția religioasă lasă pe seama zeilor funcționarea corelației fapt-urmare. Recompensa și pedeapsa nu mai sînt concepute în sensul unei autoreglări ca urmare a acțiunii însăși, care „se” merită sau se răzbună, ci ca urmare a intervenției divine. Aceasta presupune existența unui context al „teologiei voinței”, care le atribuie zeilor o intenționalitate orientată spre destinele pămîntesc-omenești.

Abia în această formă a început să acționeze teoria *justiției conective* ca stimulator al amintirii. Justiția divină și teoria corespunzătoare a responsabilității oamenilor le conferă întîmplărilor un sens a cărui cunoaștere contează. Acest proces poate fi numit „semiotizare a teologizării”.

Tara de origine a acestei „teologii a voinței” este Mesopotamia. Aici se găsesc cele mai vechi texte în care întîmplările sînt explicate prin voința zeilor. Albrektson (1967) a putut arăta că, pentru zeii mesopotamienilor, acțiunea planificată și intervenția intenționată în chestiunile pămîntesti sînt cel puțin la fel de tipice ca pentru imaginea lui Dumnezeu din Vechiul Testament. Ceea ce nu a observat însă Albrektson este caracterul juridic al majorității textelor citate de el:

¹¹ H. H. Biesterfeldt 1991, 284 și urm.

contracte, a căror încălcare atrăgea pedeapsa divină. Aceste „formule-blestem” exprimă cel mai clar așteptărilor oamenilor din partea zeilor: garantarea justiției conective.¹² Viitorul, timpul în care urmează să se exercite forța acestor texte, se află în mâinile zeilor, care trebuie să aibă grijă ca legile să nu fie uitate și ca răufăcătorul să-și primească pedeapsa. Cel mai vechi text de acest tip se găsește pe o bornă de la granița dintre Lagaș și Ummu. Cel care va încălca granița este amenințat că Enlil și Ningirsu îl vor nimici prin mijloacele politicii: poporul său va refuza să i se mai supună și îl va uide.

Dreptul constituie o sferă a acțiunii reglementate prin norme, cărora le este supus și suveranul. Așa cum asupra supușilor se exercită controlul său, tot așa este și el supus controlului zeilor. Regele care încalcă normele este lovit de nenorocire. Amintirea acestei nenorociri servește la întipărirea normelor în memorie. Aceasta este tema literaturii elegiace și a legendelor moralizatoare despre regi (în special despre Naramsin). În elegia cunoscută sub numele de *Blestem asupra regatului Akkadd* se povestește că regele Naramsin a distrus templul zeului Enlil din Nippur, drept care acesta i-a trimis în țara lui pe gutei:

Din munții îndepărtați i-a făcut să coboare cu toții
pe cei care nu seamănă cu nici un popor (cunoscut), și care nu pot fi
considerați popor,
guteii, care nu cunosc cultura, ca un popor adevărat,
chiar dacă 'au chip omenesc, cuvintele și vocile lor amintesc mai degrabă
de ciini,
pe aceștia i-a pus Enlil să coboare din ținutul muntos.
Mulțimi peste mulțimi au acoperit pământul, ca niște lăcuste.¹³

¹² Blestemul reprezintă cea mai puternică formă de garantare a corelației faptă-urmare. Când toate instituțiile sociale și politice nu reușesc, blestemul asigură pedepsirea răufăcătorului. În mod reciproc, acest lucru este valabil și pentru binecuvîntare. Afurisenia și binecuvîntarea presupun contextul justiției religioase, pentru că ele îi implică pe zei (respectiv pe Dumnezeu) ca agenți ai corelației faptă-urmare, aceasta și acolo unde prin formulare ele apar ca acționînd independente. Din păcate nu dispunem de o analiză cuprinzătoare a blestemelor antice. Pentru Biblie și pentru Orientul Apropiat, cercetarea de bază rămîne W. Schottroff, 1969.

¹³ A. Falkenstein, 1965, 70; B. Albrektson, 1967, 25 și urm.

Această formă a înregistrării și relatării istoriei, care nu este documentară, ci poezie de înaltă clasă, presupune interpretarea, semiotizarea. Aceasta rezultă din principiul unei *iustitia connectiva*, al sferei juridice protejate de zeii invocați în jurământ, justiție care leagă pedeapsa de vină, într-o formulare mai largă.¹⁴

2. Istoriografia hitită în jurul anului 1300 î.e.n.

Corelația dintre vină, drept și justiție sare în ochi și în marile scrieri istorice ale hitiților. Păcatele clasice care atrag pedeapsa zeilor sînt sperjurul, încălcarea jurământului și încălcarea contractului. Deosebit de evidentă este această corelație în contextul „afacerii Suppiluliuma”, la care ne vom referi mai pe larg în cele ce urmează. După consultarea oracolului sînt numite două „table” cu înțelegerile încălcate de Suppiluliuma. Prima se referă la ofrandele pentru fluviul Mala (Eufrat), cealaltă, mult mai importantă, este un tratat cu Egiptul. În legătură cu acest tratat, Mursilis se jură:

La această tăbliță însă,
eu n-am adăugat nici un cuvînt,
nici n-am șters vreunul.
Zeii, stăpînii mei, vedeți!
Eu nu știu! Mai demult [însă]
care regi au fost –
dacă pe atunci careva a adăugat
sau dacă a șters ceva,
eu despre așa ceva nu știu,
nu am avut mai apoi cunoștință.¹⁵

Acest jurământ considerat de H. Cancik (1970, 85 și urm.) ca fiind cea mai veche mărturisire a așa-numitei „formule a redării literale

¹⁴ Pentru orientarea în domeniul extins al contractelor și formelor de jurământ grecești și din Asia de Sud-Vest, cf. antologia Canfora, Liverani, Zuccagnini, 1990 (sugestie primită de la colegul meu din Heidelberg, K. Deller).

¹⁵ E. Laroche, *Collection des textes hittites*, nr. 379 = KUB XXXI 121, cf. Sørenhagen, 1985, 11.

a textului” („a nu omite nimic, a nu adăuga nimic”) nu se referă la transmiterea exactă a textului, ci la respectarea „literă cu literă” a tratatului.¹⁶ Semnificativ este faptul că această formulă are exact același sens ca în Deuteronom (4,2). Și premergătoarea ei din epilogul la Codul lui Hammurapi are mai puțin de-a face cu fidelitatea transmiterii documentare, cum crede Cancik, ci mai degrabă cu fidelitatea respectării obligațiilor asumate. Și în Egipt, toate textele care conțin formula (nerecunoscută pînă acum) se referă la virtutea seriozității. Funcționarii se mîndresc „a nu fi luat nimic, a nu fi adăugat nimic” (*jnj jf*), iar prin aceasta nu se referă la activitatea copistului, ci la fidelitatea și seriozitatea cu care și-au îndeplinit sarcinile și cu care și-au respectat îndatoririle.¹⁷

Pe lângă anale și listele de regi ca instrumente ale controlului și orientării cronologice (pentru Egipt: Redford, 1986), pe care le-am clasificat ca medii ale unei memorii specifice „reci”, în Orientul Antic, mai întîi în Mesopotamia, mai tîrziu în Egipt, s-au dezvoltat și specii pe care le putem numi *texte istorice*, chiar dacă nu scrieri istorice: relatări despre faptele stăpînitorilor din Mesopotamia, așa-numitele „*Königsnovellen*” și alte inscripții referitoare la regi din Egipt (Hermann, 1938). Caracteristica lor comună este că nu se cufundă în trecut, ci prezintă evenimente contemporane pentru a fi amintite în viitor. În Mesopotamia existau pe lângă acestea o sumedenie de alte specii, de exemplu inscripțiile de hotar (*kudurru*: Steinmetzer, 1922), *omina*, pseudo-stele, scrisori adresate zeilor, inscripții de pe clădiri, care depășesc cu mult ceea ce s-a făcut în Egipt în această privință. Deosebirea dintre aceste două culturi referitor la trăirea și înregistrarea

¹⁶ Cf. p. 103 și p. 222, „respectarea literă cu literă” și „transmiterea exactă” sînt idei strîns legate în gîndirea din Orientul Antic, cf. G. Offner, 1950.

¹⁷ Un domeniu din sfera juridică apropiat de această formulă este modul de a opera cu măsurile și greutatele. Și acolo, funcționarii sînt îndemnați: „Nu lua nimic și nu adăuga nimic!” (cap. 125 din „Cartea morților” etc., cf. J. Assmann, 1990, cap. 5).

• Concept creat de Alfred Hermann (1938) pentru scrieri concepute după schema: data/ titlul, situația, planul, elogiul regelui, poruncă, aplicare, situația și aplicarea fiind elementele narative cele mai importante (nota trad.).

istoriei constă în aceea că Mesopotamia dispunea de o cultură divinatorie, pe când Egiptul nu. Vom reveni asupra consecințelor care rezultă de aici pentru problematica noastră. În orice caz, Mesopotamia ocupă primul loc în ce privește modul de a opera cu istoria și începuturile istoriografiei. Dar este vorba totuși doar de rudimente.

A doua jumătate a mileniului al doilea, deci epoca bronzului târziu, a adus o cezură dramatică. Textele devin mai bogate, încep să trateze și trecutul, relatează mai amănunțit și reconstituie contexte mai largi. Punctul culminant îl reprezintă textele hitite, iar printre acestea trei texte apărute la scurtă distanță unul de celălalt: *Faptele lui Suppiluliuma*, *Analele celor zece ani* și *Analele Mari ale regelui Mursilis*. În aceste lucrări care au luat naștere în jurul anului 1320, Mursilis II face o dare de seamă nu numai a domniei sale, ci și a tatălui său, Suppiluliuma. Avem de a face cu un unicat, lucru deosebit de important, pentru că trecutul devine obiect al istoriografiei.¹⁸ Este adevărat că istoriografia hitiților este descalificată cel mai adesea ca nefiind „istorie de dragul istoriei” („*history for its own sake*”) și că hitiții ar fi fost „mai degrabă interesați să instrumentalizeze trecutul, decât să îl documenteze” („*more interested in using the past than recording it*”; J. van Seters, 1983, p. 122). Dar istoriografia este totuși un instrument pentru a utiliza, nu pentru a documenta trecutul. Prin ce se deosebesc hitiții de vecinii lor este faptul că ei scot mai mult din trecut, că pot să extragă mai multă semnificație din evenimente. Ei opun memoriei „reci” din listele de regi mesopotamiene și egiptene și din Anale, ca o documentare care servește exclusiv orientării în timp¹⁹,

¹⁸ Cf. H. Cancik: „O istorie a trecutului fără o intenție politică directă.” Categoria „nelegată de un scop”, care joacă un rol important și la Grayson, și la van Seters mi se pare neadecvată. Ea amintește titlul onorific umanist acordat grecilor în legătură cu curiozitatea teoretică și desemnează un ideal străin majorității scrierilor istorice. Or prin conceptul de memorie culturală atenția se deplasează tocmai asupra contextului funcțional, asupra motivelor și a obiectivelor referirii la trecut.

¹⁹ În acest context merită menționat faptul că hitiții nu au cunoscut listele de regi, fapt reproșat de van Seters (p. 113): „*Can there be a real historiography without chronology?*” Dar pe ce liste de regi se bazează Tucicide?

memoria „caldă” a unei amintiri *interesate*, care are nevoie de trecut pentru a putea înțelege prezentul. *Faptele bărbățești ale lui Suppiluliuma* reprezintă culmea istoriografiei hitiților, iar tăblița VII constituie un moment strălucit în cadrul textului.²⁰

În timpul cît tatăl meu s-a aflat în țara Kargamis, i-a trimis pe Lupakki și pe Trahunt-zalma în țara Amka. Aceștia au mers acolo, au atacat Amka, au luat prizonieri, vite și oi și le-au adus tatălui meu.

Auzind de acest atac împotriva țării Amka, egiptenii au fost cuprinși de frică.

Mai ales fiindcă stăpînul lor, Piphururijas, murise, regina Egiptului, Tahamunzu (soția regelui), a trimis un sol la tatăl meu și i-a scris următoarele:

„Solul meu a murit și eu nu am un fiu. Lumea spune că tu ai mulți fii. Dacă mi-ai trimite pe unul dintre fiii tăi, el ar putea deveni soțul meu. Niciodată nu voi lua de soț pe unul dintre supușii mei.”

Auzind aceasta, tatăl meu i-a chemat pe cei mari să se sfătuiască cu ei și le-a spus: „De cînd sînt eu, așa ceva nu mi s-a mai întîmplat.” El a mers și l-a trimis pe șambelanul său, Hattu-zitis, spunîndu-i: „Du-te și adu-mi o știre pe care să mă pot baza! Căci ea ar putea să încerce să mă viclenească. Adu-mi o știre sigură, dacă nu au totuși un prinț!”...

Solul egiptean, prea-cinstitul domn Hanis, a venit la el. Fiindcă tatăl meu îl însărcinase pe Hattu-zitis, cînd l-a trimis în Egipt, cu cuvintele: „Poate că au totuși un prinț; s-ar putea să încerce să mă viclenească și

²⁰ În realitate, unele trăsături ale istoriografiei hitite se găsesc și în Mesopotamia (textele citate de van Seters sînt texte mai noi, mai ales epopeea lui Tukulti-Ninurta, cf. Machinist, 1976, din a doua jumătate a secolului al XIII-lea și „Scrisoarea către zeu” a lui Sargon II). Mult mai important este faptul că Mesopotamia participă din plin la o evoluție care începe în epoca tîrzie a bronzului și se manifestă mai întîi în mod vizibil într-o mai mare măsură în textele hitite. Nu este vorba de un fenomen specific hitiților, ci de unul care a cuprins întreaga lume de atunci. Textele babiloniene și asiriene cu care van Seters îl combate pe Cancik sînt însă mai tîrzii: ele arată că evoluția a continuat și că Hatti, Egiptul, Mesopotamia, Israelul și, în fine, Grecia (Herodot) au fost provincii ale unei gîndiri istorice care s-a răspîndit în mod uniform.

nu-l vor cu adevărat ca rege pe unul dintre fiii mei”, regina egipteană i-a răspuns într-o scrisoare după cum urmează:

„De ce spui: «Ar putea încerca să mă violenească»? Dacă aş avea un fiu, aş scrie eu unei ţări străine într-un asemenea mod, înjositor pentru mine şi pentru ţara mea? Tu nu ai încredere în mine şi mi-o spui. Cel care a fost soţul meu a murit şi eu nu am fii. Să iau cumva de soţ pe unul dintre slujitorii mei? Eu altei ţări n-am scris, ți-am scris numai ție. Lumea spune că tu ai mulți fii. Dă-mi pe unul dintre fiii tăi, și el va fi soțul meu și rege al Egiptului.”

[Continuarea este în mare parte distrusă. Suppiluliuma s-a mirat de insistența cu care din partea Egiptului i se cerea un fiu tocmai lui. În continuare, el dezbate cu mesagerul egiptean temerea lui că egiptenii ar putea eventual să-l folosească pe fiul său ca ostatic, dar acesta reușește să-l liniștească.]

Așa că, de dragul lor, tatăl meu s-a preocupat de problema unui fiu. Și apoi, tatăl meu a cerut hrisovul cu contractul, precum pe vremuri, zeul vremii [*i.e.* al intemperiilor, n.t.] l-a luat pe bărbatul hitit din Kurustama și l-a dus în Țara Egiptului; cum a încheiat zeul vremii un pact între Țara Egiptului și Țara Hatti; cum au fost ele prietene pe vecie; cum li s-au citit tăblițele. După aceea, tatăl meu le-a vorbit astfel: „Hattusa și Egiptul au fost dintotdeauna prietene. Acum a intervenit între noi și aceasta. Țara Hatti și Țara Egiptului vor fi și pe viitor veșnic prietene.”²¹

Aceasta este într-adevăr un model de scriere istorică ce întrece cu mult tot ce se cunoaște din Egipt și din Orientul Apropiat în ce privește bogăția detaliilor, plasticitatea, nuanțarea. Cu totul neobișnuită este însă lungă și complexă înlănțuire a evenimentelor, pe care o expunem mai jos:

1. Suppiluliuma în fața orașului Karkemis.
2. Simultan se deschide locul unei acțiuni secundare, regele trimite o armată sub comanda a doi generali, împotriva ținutului Amka, pe teritoriul egiptean.
3. Egiptenii sînt cuprinși de frică, cu atît mai mult cu cît regele lor (Echnaton) tocmai a murit.

²¹ Cf. J. Assmann, 1996, 278-301.

4. Regina egipteană cere un prinț hitit ca urmaș pe tron al regelui egiptean decedat.

5. Îndelungi tratative și cercetări, schimb de scrisori și de solii. Evident (aici textul este incomplet), solii egipteni invocă un vechi tratat.

6. Se consultă tratatul cu Egiptul.²²

7. Suppiluliuma își dă în fine acordul, pe baza acestui tratat.

Putem arunca o privire într-o afacere fără seamăn. Din izvoare egiptene n-am fi aflat niciodată așa ceva. O regină egipteană care oferă o căsătorie politică unui prinț străin, un hitit pe tronul egiptean. Aceștea sînt grozăvenii care se explică doar prin situația excepțională de la sfîrșitul epocii Amarna.²³

Dar acestea sînt puncte de vedere care fac afacerea interesantă pentru noi. Unde este „stimulatorul” hitit pentru acest interes pentru trecut? Cheia se află într-un alt text, tot despre Mursilis, care tratează exact aceleași întîmplări, dar în cadrul altei specii literare, ceea ce înseamnă, într-un alt context funcțional. Este vorba despre rugăciuni adresate zeului hitit al furtunii, pentru a abate ciuma care de ani de zile bîntuie în țară, ameninșînd să stingă tot poporul. Oracolele întrebate au indicat două table. Prima se referea la ofrandele aduse fluviului Mala, neglijate din cauza molimei. Cealaltă tratează contractul din Kurustama.

Zeul furtunii din Hatti a adus oameni din Kurustama în Egipt și a încheiat cu hitiții un contract, astfel încît și aceștia erau de-acum legați prin jurămint. Deși acum atît hitiții, cît și egiptenii erau legați prin jurăminte de zeul furtunii, hitiții și-au uitat îndatoririle. Ei au încălcat jurămintul prestat față de zei. Tatăl meu a trimis trupe și care de luptă să

²² Cf. Sörenhagen, 1985. Ne referim doar *en passant* la modul deosebit, specific hitiților, de a trata trecutul. Înainte ca Suppiluliuma să accepte proiectul unei căsătorii cu caracter politic, este consultat trecutul celor două popoare. Se dovedește, într-adevăr, că un asemenea proiect se poate susține printr-o bază solidă din trecut. Toate contractele scrise ale hitiților conțin o introducere istorică, mai scurtă sau mai lungă, referitoare la preistoria comună a celor două părți contractante, invocînd trecutul ca bază pentru un viitor comun.

²³ Cf. R. Krauss, 1979.

atace ținutul Amka din Egipt. Egiptenii însă s-au speriat și l-au rugat imediat ca unul dintre fiii lui să preia regatul. Dar atunci când tatăl meu le-a dat pe unul dintre fiii săi, ei l-au ucis pe drum. Tatăl meu a dat frâu liber mîniei, a pornit împotriva Egiptului și l-a atacat. A bătut trupele și carele Egiptului. Zeul furtunii din Hatti, Domnul meu, i-a dat tatălui meu victoria prin sfaturile sale; el a bătut trupele și carele Țării Egiptului. Dar când au adus prizonierii în Hatti, între ei a izbucnit ciuma și au murit.

Cînd au adus prizonierii în Hatti, acești prizonieri au adus ciuma în Țara Hatti. Din ziua aceea au început să moară oameni în Țara Hatti. Cînd am găsit tabla cu privire la egipteni, am pus să fie întrebât oracolul: „Este oare motivul mîniei zeului furtunii din Hatti, Domnul meu, faptul că hitiții și-au încălcat imediat cuvîntul în legătură cu aceste înțelegeri încheiate de zeul hitit al furtunii, și anume că egiptenii, ca și hitiții s-au supus prin jurăminte zeului furtunii, că zeitățile Damnassara au fost de față în templu?” Așa mi s-a confirmat.²⁴

În acest text este redată aceeași succesiune de evenimente, completată cu ultimul element, tragic:

8. Regele a trimis prințul, care a fost însă ucis pe drum.

9. Suppiluliuma pornește la război împotriva egiptenilor și cîștigă bătălia.

10. Prizonierii egipteni aduc ciuma în Țara Hatti, care bîntuie timp de douăzeci de ani și căreia îi cad jertfă o mare parte din populație, regele însuși și fiul și urmașul său Arnuwandas.

Succesiunea de evenimente este întregită cu un element și spre început. În acest scop se face referire la un trecut mult mai îndepărtat. Cine știe cînd a fost încheiat pactul între Hatti și Egipt cu privire la locuitorii din Kurustama. Cu acest contract începe lanțul: aici a fost încălcat un jurămînt, și acest jurămînt a fost încălcat prin atacarea ținutului Amka.

„Stimulatorul” este suferința, nu vina. Nu evenimentul spectacular reprezentat de oferta de căsătorie din partea egiptenilor, nu un *sens istoric* special, ci o epidemie de ciumă care a durat douăzeci de ani a declanșat această construcție lineară. Ciuma și convingerea că faptul

²⁴ A. Goetze, în: *ANET*, p. 395.

și urmarea sînt în legătură și că nenorocirea a fost provocată de o vină. *Nexus*-ul causal se află în mîna zeilor, care răsplătesc faptele bune și pedepsesc răul.²⁵

Rugăciunile lui Mursilis împotriva ciumei sînt în relație cu un proces sacral-juridic, cunoscut nouă din cazul asemănător al lui Oedip. Țara este bîntuită de nenorociri – ciumă, secetă, foamete sau ceva asemănător – ceea ce poate fi explicat doar ca pedeapsa unei zeități mîniate. Regele întreabă oracolul, pentru a găsi vina care a provocat o asemenea pedeapsă și pentru a lua măsurile de ispășire. Ispășirea cere mai ales trei acțiuni: o mare jertfă, recunoașterea oficială a vinovăției și proslăvirea zeității mîniate, a cărei putere s-a dovedit cu atîta forță în pedeasă și în îndurare. De aceea, cuvîntul ebraic *today* are, așa cum a arătat G. Bornkamm 1964, exact aceste trei sensuri: proslăvire, mărturisire și jertfă, denumind ritualul ispășirii prevăzut pentru asemenea cazuri.²⁶

Povestea trebuie citită sub semnul vinovăției, ea devine semnificativă, este semiotizată și scoasă din zona trivialului. Aceasta înseamnă că ornamentica rituală a epocii, raportul infinit al veșnicei repetări pălesc, ieșind la iveală cezurile, modificările, liniile de dezvoltare și seriile de evenimente. În înlănțuirea evenimentelor nu se manifestă o cauzalitate istorică abstractă, oarecare, ci voința punitivă a unei zeități mîniate, care trimite, cu fiecare eveniment, un nou semn, înfricoșător, al mîniei sale. Cînd a început totul? Cu ce? Cum a crescut pînă la nivelul catastrofei? Cine e vinovatul? Care zeu este mîniat? Cum ar putea fi împăcat? Nu interesul „istoric”, ci cel juridic și teologic conduc activitate de reconstrucție a memoriei.

Deoarece vina trebuie găsită, recunoscută și mărturisită public, ea devine un stimulator al amintirii și al auto-tematizării. Ideea aceasta

²⁵ Cf. A. Malamat, 1955. Noi considerăm eronat conceptul de cauzalitate în acest context, cf. mai sus p. 232.

²⁶ La exercitarea acestui ritual se referă și Hattusilis în apologia sa (Goetze, *Hattusilis*, 22-23): „Și Samuhas, orașul zeului, l-a umplut de necurătenie. / Dar cînd eu m-am întors din Țara Egiptului / am mers să aduc zeului ofrande / și am îndeplinit ritualul prevăzut de zeu.”

apare pentru prima oară în Mesopotamia și se răspîndește în continuare în întreg Orientul Apropiat și în Egipt, pînă la Roma, avînd, în mod semnificativ, cele mai adînci rădăcini în Asia Mică, în țara hitiților.²⁷ În cadrul acestui orizont, suferința este explicată principial ca pedepasă și ea poate fi vindecată prin împăcarea zeității mîniate și prin mărturisirea publică a vinii.

3. Semiotizarea istoriei sub semnul salvării

Vina este *umil* dintre stimulatori, chiar dacă deosebit de puternic, care duce la rememorare, la reconstrucția trecutului, la auto-tematizare și la istoriografie. Acest stimulator rezultă din trăirea suferinței. Trăirea suferinței se revoltă împotriva a două premise: premisa întîmplării oarbe și cea a revenirii ciclice. Suferința este în primul rînd semn, în al doilea, excepție. În felul acesta, prin semiotizarea suferinței se întrerup în același timp și circularitatea timpului, și contingenta istoriei.

Tot ceea ce se întîmplă este o dovadă a forței divine. Evenimentele nu se bazează însă numai pe intervenții punitive, ci și pe intervenții salvatoare. Și acestea impun, la fel, obligația de rememorare și de mărturisire. Și acest lucru devine un stimulator pentru bogata literatură a auto-tematizării. Găsim aici, de exemplu, „Apologia” lui Hattusilis III. Aceasta reconstituie ceea ce s-a întîmplat în trecut ca dovadă a puterii zeității, exact la fel ca „Rugăciunile” lui Mursilis împotriva ciumei, dar nu sub semnul mîniei și al pedepsei, ci sub cel al grației și al binecuvîntării.

²⁷ „Psalmii biblici și cei babilonieni, stelele de ispășire din Egipt și din Saba (sînt) dovezi pentru obiceiul răspîndit în Orient de mărturisire publică, în scris, a păcatelor. (...) Augustin a inclus în *Confesiunile* sale asemenea obiceiuri de spovedanie.” (P. Frisch, 1983, – cu bibliografie). Cf. și G. Petzl, 1988. Îi datorez această indicație colegului meu din Heidelberg, A. Chaniotis. F. Steinleitner (1913) a publicat o culegere a scrierilor de ispășire lidiene-frigiene, între timp devenită incompletă, văzînd în aceste scrieri o anticipare a practicii medievale a indulgențelor.

Acestea sînt cuvintele lui Tabarnas Hattusilis, ale marelui rege, ale regelui Țării Hatti, fiul lui Mursilis, marele rege, regele Țării Hatti, nepotul lui Suppiluliuma, marele rege, rege al Țării Hatti, ale urmașului lui Hattusilis, regele din Kussar.

Vreau să vă spun despre faptele zeiței Iștar și fiecare să asculte și pe viitor, adorarea să fie deosebită pentru Iștar, dintre toate zeitățile soarelui meu, ale fiului, nepotului, ale urmașului soarelui meu.
[...]

Cît timp am fost un băiat, eram ca un măgar. Dar Iștar, stăpîna mea, i-a trimis tatălui meu, Mursilis, după un vis, pe Muwatallis, fratele meu: „Pentru Hattusilis anii sînt încă prea scurți. El nu este sănătos. Dă-mi-l mie; el să fie preotul meu. Și atunci se va însănătoși.” Și tatăl meu m-a luat pe mine, cel mic, și m-a dat zeiței ca să o slujesc. Și am adus ofrande zeiței, oficiind ca preot. Și am primit răsplată din partea zeiței Iștar, stăpîna mea; și Iștar, stăpîna mea, m-a luat de mînă și ea mi-a fost stăpîna. (*apud* Goetze, 1967, 7-9)

În continuare se povestește cît se poate de captivant și de plastic cum, după moartea lui Mursilis, fratele Muwatallis devine rege și îl numește pe el, pe Hattusilis, comandant de oști. Norocul lui Hattusilis provoacă pizmă, el este ponegrit în fața regelui, care deschide un proces. În noaptea dinaintea procesului lui Hattusilis i s-a arătat în vis zeița Iștar încurajîndu-l. Așa a cîștigat procesul și a condus în continuare armata; în fiecare campanie, Iștar a fost alături de el cu victorii și salvări spectaculoase. După moartea lui Muwatallis l-a pus pe tron pe nepotul său Urkhi Tesup, care însă, invidios, l-a oprit timp de șapte ani. În cele din urmă, Hattusilis s-a lepădat de el și l-a chemat în fața judecății zeilor.

Relatarea lui Hattusilis poate fi clasificată în primul rînd ca „aretalogie”. Prin acest termen se înțelege o povestire miraculoasă în

care se preaslăvește intervenția salvatoare sau punitivă a zeității. În Egipt, această specie se numește „arătarea dovezilor puterii” (*sdd b3w*). Astfel de texte se găsesc în Egipt în timpul Ramessizilor, deci în aceeași vreme în care în Hatti au domnit Mursilis II și Hattusilis III, afit în inscripții private, cit și în cele regale.

În Egipt existau din cele mai vechi timpuri două forme distincte de auto-tematizare monumentală, care se excludeau reciproc: relatările despre faptele regilor și inscripțiile funerare autobiografice. Așa cum particularii nu menționează anumite date ca obiect al auto-tematizării monumentale, nici regii nu prezintă niciodată o dare de seamă asupra întregii lor vieți. Această dihotomie tradițională cunoaște în deceniile din jurul anului 1300 î.e.n., perioadă din care provin și textele hitite, o modificare esențială. De acum apar inscripții prin care particularii nu depun mărturie despre cum au trăit, ci relatează despre anumite episoade, pe care le interpretează ca intervenții divine. Această intervenție le conferă importanță și le face demne de a fi notate, delimitându-le ca unitate – ca un eveniment anume – în procesul vieții.

Două tipuri de intervenții sînt tipice pentru aceste notații: cea punitivă și cea salvatoare. Se poate presupune că aceste notații (stele) s-au realizat în contextul unei instituții sacral-juridice comparabil cu contextul rugăciunilor lui Mursilis împotriva ciumei. Cine are motiv să considere o experiență anume – o nevoie apăsătoare, ca, de pildă, o boală, infertilitate, sau o salvare miraculoasă – acela merge la templu, depune o ofrandă și comandă o inscripție prin care face cunoscută intervenția zeității în sensul mărturisirii și al ispășirii sau ca mulțumire.

În domeniul scrierilor referitoare la regi nu există o asemenea stelă, iar un text precum *Rugăciunile contra ciumei ale lui Mursilis*, în care un rege mărturisește vina tatălui său și ia asupra sa ispășirea, ar fi inimaginabil pentru Egipt. Ceea ce există însă aici sînt inscripții, în care forma originală a relatării despre anumite fapte se transformă în relatări despre ajutorul primit din partea unei zeități, și stele cu rugăciuni adresate zeilor. Aceste texte folosesc același vocabular ca și inscripțiile particularilor, exprimă aceeași atitudine față de zei și arată că avem de a face cu o radicală schimbare de mentalitate cu privire la istorie, și nu cu

pioșenia populară.²⁸ Cele mai impresionante exemple sînt, pentru relatări cu privire la fapte, documentația lui Ramses II despre bătălia de la Kadeș²⁹, iar pentru rugăciuni, imnul lui Ramses III închinat lui Amun (ÄHG, Nr. 196).

După cum se știe, în bătălia de la Kadeș, Ramses II a nimerit într-o ambuscadă hitită. În timp ce trupele sale sînt parte în marș, parte în retragere, regele, împreună cu cîțiva supuși credincioși, surprinși de atacul hitiților, s-au trezit angajați într-o luptă de apărare aparent fără sorți de izbîndă, pînă cînd, printr-o întîmplare fericită, un detașament de elită, aflat în marș cu o altă misiune, a sosit la timp ca să-l poată elibera. Desfășurarea acestei lupte este descrisă în amănunțime pe un fel de hartă cu legende detaliate. Deja această documentare depășește, în ce privește fidelitatea detaliilor, cadrul obișnuit al acestei categorii de texte. La aceasta, Ramses adaugă și un text epic de lungimea unei role, în care anunță salvarea sa miraculoasă ca o intervenție divină. Textul culminează într-o rugăciune, pe care Ramses, în culmea disperării, i-o adresează lui Amun, și care îi este ascultată:

Pe tine te invoc, tatăl meu, Amun,
dîin mijlocul acestei mulțimi, pe care n-o cunosc.

Toți străinii s-au unit împotriva mea,
pe cînd eu sînt singur și nimeni nu-i lingă mine.

Am simțit că Amun a venit, cînd l-am chemat.
El mi-a dat mîna, și eu am jubilat.

„Am strigat zeul – și am simțit că el a venit”, exact aceasta este schema stelelor particulare:

Am strigat-o pe stăpîna mea
și am simțit că a venit pe o boare dulce.³⁰

²⁸ O colecție relativ cuprinzătoare de asemenea texte, în J. Assmann, *Ägyptische Hymne und Gebete* (în continuare ÄHG), nr. 147-200.

²⁹ Cf. J. Assmann, 1996, 278-301.

³⁰ ÄHG, nr. 149.

Venirea este expresia pentru apropierea zeului „simțită” în această salvare miraculoasă, în răsturnarea situației spre bine. Această paralelă dintre inscripțiile private și scrierile regale ar putea fi adâncită încă mult mai mult. Ceea ce contează pentru noi este numai faptul că aici nu se mai face deosebirea între biografia unui individ, în care intervine un zeu printr-o minune, și marea istorie, în care este vorba de regi, bătălii și de soarta popoarelor și în care zeul intervine exact în același mod. Atât istoria biografică, cât și istoria politică devin cîmpuri de acțiune ale intervenției divine.

II. Teologizarea istoriei sub semnul unei teologii a voinței.

De la „eveniment carismatic” la „istoria carismatică”

1. *Semne și minuni: evenimente carismatice ca prima treaptă a teologizării istoriei*

Din momentul în care destinele omenești și istoria politică devin cîmp al intervenției divine, ele își modifică structura. Această modificare a structurii intenționăm să o descriem prin conceptul „eveniment”. Evenimentul istoric este opus evenimentului mitic. Caracteristica lui distinctivă este unicitatea. Evenimentul mitic este un model fundamental, care se repetă în raportul infinit al ritualurilor și sărbătorilor. Evenimentul istoric își are locul și timpul său și nu se poate repeta. Prin faptul că se repetă ciclic, evenimentul mitic structurează, respectiv „decorează” timpul prin raportul infinit al reîntoarcerii (Assmann, 1983). Evenimentul istoric structurează timpul, intervenind în circularitatea naturală, și îl împarte într-un „înainte” și un „după”. Evenimentul istoric face timpul linear, cel mitic „circular”. Evenimentul mitic trebuie celebrat, pus în scenă, actualizat. Evenimentul istoric, fiind deja actualizat, trebuie făcut public, eternizat, comemorat, reamintit. De aceea, numai evenimentul istoric, nu cel mitic, devine stimulator al amintirii, al conștiinței istorice, al istoriografiei.

Teologizarea istoriei pornește mai întâi de la evenimentul istoric. Intervenția divinului în sfera acțiunii și trăirii umane nu este percepută ca o continuitate precum în sfera naturii biocosmice, ci ca o discontinuitate. Bertil Albrektson a descris în 1967 acest principiu al unei teologii timpurii sub (sub)titlul programatic *Historical Events as Divine Manifestations* și a dovedit că nu numai ideea de istorie a Israelului, ci a întregului Orient Apropiat este determinată de părerea că zeii intervin în desfășurarea istoriei și în destinele oamenilor, influențându-le. În lumea anglo-saxonă, această carte a fost percepută ca infirmarea tezei, după care teologizarea istoriei („*sacred history*”, „istorie ca revelație”) ar fi caracteristica exclusivă a conceptului israelian legat de Dumnezeu și de istorie. Dar între „*divine intervention*” și „*sacred history*” există deosebiri esențiale. Spre deosebire de Albrektson³¹ facem aici o distincție strictă între trei concepții:

a) „Evenimentul carismatic”, produs prin intervenția divină în fluxul evenimentelor. Aici fluxul întâmplărilor se desface în fundalul trivial, de-semiotizat, a ceea ce se întâmplă de regulă, și prim-planul semiotizat al excepțiilor, al *evenimentelor* („*events*”), fără deosebire între evenimente *istorice* și *naturale*.

b) „Istoria carismatică”, produsă prin alianța încheiată între un popor și un zeu: aici întregul „flux al întâmplărilor” este citit ca istorie a acestei legături. Tot ce i se întâmplă poporului este în legătură cu fidelitatea, respectiv infidelitatea sa față de partenerul divin. Nu *planul* este aici decisiv, ci răspunderea reciprocă a celor doi parteneri. În felul

³¹ B. Albrektson (1967) tratează conceptul de „istoria mântuirii” în capitolul V („The Divine Plan in History”), în care prezintă trei lucruri: 1) că în Vechiul Testament se vorbește relativ rar de un „plan” al lui Yahwe (aș: „plan, sfat, intenție”), 2) că aceste pasaje se referă numai la modul de acțiune divin planificat și intențional divin, nu la un singur „plan al mântuirii” și 3) că și în izvoarele mesopotamiene este vorba ici-colo de planurile zeilor exact în același sens al acțiunii intenționale. Aici este vorba despre concepția pe care eu o sintetizez în noțiunea „teologia voinței” și care este într-adevăr caracteristică pentru religia mesopotamiană. De aceea Albrektson rezervă conceptul de plan al mântuirii pentru apocaliptică (Daniel).

acesta se emite un cec asupra viitorului, a cărui ridicare se prezintă ca „istorie”.

c) „Timpul și istoria”, înțelese ca singura emanație a voinței planificatoare a unei zeități, care cuprinde atât cele ce se întâmplă în mod regulat, cât și cele extraordinare. În acest context apare conceptul (creștin) al *istoriei mîntuirii*.

Pentru lumea mesopotamiană, tipică este varianta (a). Aceasta rezultă din practica divinatorie extrem de elaborată, încetățenită aici din vechime. O dată cu scrierea cuneiformă, ea s-a răspîndit spre vest pînă în Asia Mică și, prin etrusci, pînă la Roma.³² Divinația presupune că evenimentele rezultă din voința divină și că pot fi provocate sau evitate prin influențarea acestei voințe. Contrariul unei culturi divinatorii este Egiptul. Aici voința zeilor este legată de menținerea lumii în stare de funcționare și, astfel, de ceea ce se petrece cu regularitate și se repetă. Conceptul de „ceea ce se întâmplă” (în sensul de evenimente distincte) este marcat negativ și se asociază mai degrabă cu dezordinea, lipsa de sens și nenorocirea. Egiptenii au, în locul divinației, vrăjitoria, adică ritualurile, pe care, după cum scrie în mod expres în „Învățăturile pentru Merikare”, creatorul le-a dat egiptenilor „pentru a se apăra de lovitura întîmplărilor” (P 136-37, cf. J. Assmann, 1989, 77 și urm.). Dacă vrem să concentrăm deosebirea într-o formulă sintetică, reducînd fără îndoială complexitatea istorică, putem spune că Egiptul a semiotizat regula, pe cînd Mesopotamia a semiotizat excepția.

În Regatul Nou își face însă drum și în Egipt o teologie a voinței, care va duce la o teologizare a istoriei.³³ Cele ce se întîmplă nu mai sînt resimțite ca imixtiunea haosului împotriva căruia te poți ajuta de ritualuri, ci ca intervenție divină (în sensul variantei a) și – la un nivel înalt al teologiei (explicite) – ca emanație a voinței de creație divină,

³² *La divination en Mésopotamie, Rencontre assyriologique*, J. Bottéro, 1974.

³³ Am descris acest proces în: J. Assmann, 1989. Cf. și J. Assmann, 1975, 49-69.

care nu produce doar timpul, ci și ceea ce se întâmplă în timp: „Ka-ul tău este tot ce se întâmplă.”³⁴

Această totalitate de evenimente, rezultând din voința zeității (în sensul variantei c), se compune din întâmplări bune sau rele, după cum rezultă din grația (în egipteană *hwt*) sau din mînia (*b3w*) zeului. Grația și mînia nu sînt numai la bunul-plac al zeului, căci altfel n-ar mai exista vină la oameni. Conceptul de vină presupune mai curînd un fel de drept și de lege, față de care oamenii se fac vinovați, provocînd mînia zeului. Acest aspect va fi tratat mai pe larg în paragraful următor.

2. Istoria carismatică – a doua treaptă a teologizării istoriei

O a doua treaptă în expunerea istoriei este atinsă atunci cînd trecutul este prelucrat sistematic sub aspectul vinovăției, cînd apar „scrieri istorice” propriu-zise, care judecă epocile de domnie trecute după cît de bine s-a purtat regele și cît de bine i-a mers poporului.

Și în acest punct, tot hitiții sînt cei la care întîlnim pentru prima oară acest principiu. *Apologia lui Telepinus* a apărut cam pe la 1500 î.e.n. Aici regele a instituit un decret, o retrospectivă istorică, ajungînd pînă tîrziu în trecut, incluzînd șapte perioade de domnie. Trei regi buni, Labarnas, Hattusilis I și Mursilis I, a căror domnie s-a caracterizat prin unitate și succes, au fost urmați de patru regi răi, sub care au alternat intrigile, asasinările și înfrîngerile. Telepinus își justifică uzurparea tronului ca o *cotitură* spre mai bine și ca o revenire la timpul binecuvîntat al regilor întemeietori. Pentru aceasta are nevoie de două segmente din trecut: unul de care se distanțează și unul pe care se bazează. În contextul acestei justificări, legătura dintre vină și amintire apare în două moduri: ca vină a uzurpatorului, care trebuie să se justifice, și ca vină a predecesorilor, care trebuie să justifice demersul

³⁴ Imn din mormîntul nr. 23 editat de: J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz, 1983, nr. 17, p. 18-23. Multe alte pasaje de acest gen, în: J. Assmann, 1975, 61-69.

său discutabil.³⁵ În ambele cazuri este însă vorba de o vină care nu este motivată teologic. Întrebarea dacă regii păcătoși vor fi încălcat preceptele divine rămîne la fel de deschisă, respectiv implicită, ca și cealaltă întrebare, dacă uzurparea tronului se opune voinței zeilor. Cu acest text timpuriu ne aflăm încă pe o treaptă care anticipează clar teologizarea istoriei caracteristice pentru perioada tîrzie a bronzului.

Cel mai vechi text în care trecutul este prelucrat într-o perspectivă teologică din punctul de vedere al vinii aparține epocii neobabiloniene și este cunoscut sub numele *Cronica Weidner*. În această scriere, care merge mult în trecut, reușita regilor este apreciată în funcție de comportamentul lor față de Esagila, templul lui Marduk din Babilon.³⁶ În diferite cazuri, trecerea de la o dinastie la alta „este explicată prin vina pe care domnitorii au luat-o asupra lor”, și declinul regatului Ur este pus în legătură cu păcatele regelui Sulgis (Wilcke, 1988, p. 133). Ideea vinovăției conferă sens trecutului, justifică succesiunea domniilor. Ceea ce scoate ea la iveală este ruptura, evoluția, schimbarea. Abia în forma aceasta trecutul este semnificativ, poate fi rememorat și aruncă o lumină asupra viitorului.

Din Egipt poate fi numită în acest context *Cronica demotică*, o scriere mult mai tîrzie (secolul al III-lea î.e.n.), care apreciază sub forma unor profeții comentate nouă regi din dinastia a XXVIII-a în funcție de pioșenia și fidelitatea lor față de „lege” și explică nereușita

³⁵ „Apologia lui Hattusilis III”, apărută cu trei sute de ani mai tîrziu, face parte din același context, căci și Hattusilis III este un uzurpator. Și el își justifică demersul prin vina înaintașului său. Hattusilis nu merge însă atît de departe în trecut, ci începe cu copilăria sa, cu boala, cu alegerea și vindecarea lui prin intervenția zeiței Iștar. Teologizarea istoriei, intensificată între timp, a dus la noi modele de interpretare. S-a presupus printre izvoarele prelucrate pentru prezentarea epocii lui David în Cartea lui Samuel o asemenea apologie a lui David: o idee tentantă, promițătoare, cf. H. A. Hoffner, 1975.

³⁶ A. K. Grayson, 1970, nr. 19; J. v. Seters, căruia paralela evidentă cu opera istorică deuteronomică se pare că nu i-a sărit în ochi, se referă la acest text doar în treacăt.

domniilor lor prin „lepădarea de zei”.³⁷ În China exista obiceiul ca o dată cu trecerea de la o dinastie la alta, noua dinastie să-și dovedească legitimitatea, scriind istoria celei trecute. Din această expunere trebuia să rezulte cum foștii stăpînitoreseră la început de mandatul divin, pe care l-au și îndeplinit, dar pe care cu timpul l-au irosit, încît schimbarea devenise inevitabilă, iar mandatul ceresc a trebuit să treacă la noua dinastie. Și aici, trecutul este prelucrat sub semnul vinovăției. Pe baza criteriului moral al mandatului divin devine evident sensul evenimentelor trecute și mai ales corelația dintre trecut și prezent.

În opera istorică deuteronomică punctul de vedere dominant este reprezentat de întrebarea cu privire la fidelitatea domnitorilor față de lege. Și aici este vorba de istoria acumulării de vinovăție, dar ea nu este scrisă pentru a legitima o nouă dinastie, care să revină la fidelitatea față de lege și să recîștige binecuvîntarea lui Dumnezeu. Aici problema este mai degrabă de a mai putea înțelege și suporta evenimentele catastrofale din prezent ca acțiuni ale lui Yahwe (G. v. Rad, 1958). Succesiunea evenimentelor se ordonează pe baza criteriului vinovăției într-o istorie care se îndreaptă inexorabil spre catastrofă. Istoria, așa cum este ea povestită în Cărțile Regilor, este generată de vină, iar vina este generată de lege. Legea, așa cum este ea codificată în Tora, este voința lui Dumnezeu, revelată o dată pentru totdeauna, iar publicarea ei face inutilă orice artă a ghicitului.

Așa cum Mursilis II a simțit la douăzeci de ani nevoia să cerceteze izvoarele și să dea socoteală de faptele tatălui său,

³⁷ Johnson, 1974; Johnson, „Is the Demotic Chronicle an anti-greek text?“, în: *Festschrift Lüddeckens*, 107-124. Asupra înruderii cu modelul istoric deuteronomic a atras atenția deja E. Meyer, 1915. E. Meyer vorbește de o „*Ethisierung der Religion*” care s-a răspîndit în întreg Orientul Apropiat pe la jumătatea mileniului I. Cf. E. Otto, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, 249: „Ideea legării regelui de norme etice ia locul ideii regelui ca reprezentant al puterii, iar succesul sau eșecul domniei sale este apreciat ca semn al concordanței cu voința divină sau al «păcătoșeniei» sale. Dacă în opinia egipteană clasică succesul faraonului era urmarea firească a esenței sale divine, egiptenii din epoca tîrzie văd în eșecul dinastului o dovadă a «lepădării de zei».”

cufundându-se adânc în istorie, la fel, Israelul, prin exilul care a urmat, după catastrofa ocupării Regatului de Nord de către asirieni în anul 722 î.e.n. și a Regatului de Sud de către babilonieni în anul 586 î.e.n., a declanșat activitatea memoriei, enumerînd și corelînd evenimentele din punctul de vedere al legămîntului, al fidelității, al legii, al supunerii, al vinii și al răspunderii, pînă la ieșirea din Egipt și, mai departe, pînă la facerea lumii. Deja primul om a păcătuit, încălcînd o interdicție. Această primă vină a pus istoria în mișcare, căci în paradis domnea preistoria.

Istoria carismatică este istoria lui Yahwe și a poporului său. Legămîntul lor a statuat această istorie. Totul poate fi rememorat, povestit, citat în legătură cu legămîntul. De fiecare dată cînd este vorba de legămînt, de încheierea și de reînnoirea sa, istoria este recapitulată: Iosua Navi 24,2-13; Deuteronomul 1,6-3,17 (18-29), 29,1-7, Neemia 9 și multe alte pasaje, pe care Baltzer le-a antologat și le-a discutat amănunțit (1964, 29-70). Spre deosebire de „istoria mîntuirii”, această istorie are un început și un sfîrșit. Ea începe acolo unde YHWH însuși devine activ ca partener al legămîntului și se încheie acolo unde el nu mai influențează mersul evenimentelor prin intervenție directă. Cartea Esterei este singurul text canonic referitor la evenimente care au avut loc *după* încheierea istoriei carismatice. Altfel, istoria din Biblia ebraică poate fi definită ca o codificare a acestei istorii „de la Moise, pînă la Artaxerxes”.³⁸

Recitirea periodică servește memorării pactului. Deja tratatele profane dintre state impuneau recitirea la intervale regulate în fața părților contractante (Baltzer, 19654, 91 și urm.; Cancik, 1978). Pornind de la acest obicei, Deuteronomul stabilește ca Tora să fie citită în public o dată la șapte ani (Deut. 31,9 și urm.). De sărbătoarea corturilor, Ezdra citește poporului Tora, zi de zi, din cea dintîi zi pînă la cea din urmă (Neemia 8,1-18; Baltzer, 1964, 91-93). Din aceasta s-a dezvoltat citirea Torei în sinagogă, astfel încît în cursul unui an să se citească întreg textul. O parte a acestei amintiri liturgice este

³⁸ Cf., de exemplu, Iosephus, *Contra Apionem*, mai sus p. 229. Referitor la această viziune asupra istoriei, cf. în special Y. H. Yerushalmi, 1982.

recapitularea istoriei comune: a binefacerilor lui Dumnezeu și a păcatelor poporului. Orizontul acestei istorii nu mai este cel al evenimentelor, al intervențiilor, ci acela al „istoriei carismatice” („*sacred history*”). Într-unul din textele de la Qumran, din „rolele sectare”, s-a păstrat liturgia unei grupări religioase din timpul lui Iisus, despre care se poate presupune că nu era mult diferită de liturgia iudaică și de cea creștină. Așa cum a arătat Baltzer, liturgia corespunde reînnoirii legământului. Preotul recapitulează istoria mântuirii: „Apoi preoții numără dovezile de dreptate ale lui Dumnezeu arătate în marile sale fapte și mărturisesc credința lui plină de bunătate față de Israel. Iar leviții numără vinele israeliților și toate greșelile și păcatele lor sub stăpînirea lui Belial.” La finalul acestei recapitulări a istoriei, legământul este reînnoit (Baltzer, 1964, 171-173).

3. Genealogia vinii

Teza pe care o susținem în acest capitol sună astfel: amintirea istoriei, așa cum ia ea naștere în Vechiul Orient, depinde în orice formă ar lua-o de vină și de conștiința vinovăției, așa cum se leagă ea de încălcarea jurămintelor și a înțelegerilor. Sfințenia deosebită a jurămintelor face și din istorie ceva sfânt, ceea ce creează obligația de a fi păstrată în memorie.

În ce constă sfințenia deosebită a jurămintelor și a pactelor? În aceea că se jură pe zei. Aceasta le conferă valabilitatea necondiționată și obligativitatea de neîncălcăt. Zeitățile sînt declarate instanța de control a respectării lor. Deci, dacă zeii intervin punitiv în cazul încălcării unui jurămint sau a unui contract, ei intervin în contexte în care au fost implicați în prealabil de către oameni în mod explicit. Zeii sînt deci atrași de oameni în istorie. Aceasta este al doilea aspect al intervenției.

Aici se vede că procesul teologizării istoriei, care s-a răspîndit în a doua jumătate a mileniului al doilea în întregul Orient Apropiat și în zona Mării Mediterane, este legat direct de practica diplomatică a vremii. Pentru că toate statele, mai mari sau mai mici, intră în relație unele cu altele, în cea mai mare parte sub formă de tratate. Aceasta începe cu deja menționatul dig de la granița dintre Umma și Lagaș și se

extinde pe parcursul mileniului pînă la o rețea care cuprinde întreaga *oecumene*. Toate contractele trebuie întărite prin jurăminte, iar zeii sînt declarați garanți ai jurămintelor (Weinfeld, 1976; Tadmor, 1982). Lumea zeilor funcționează astfel ca o instanță de drept internațional, veghind asupra respectării tratatelor. În fundal avem o înaltă artă a diplomației, care are și un aspect teologic. Pentru că lumile zeilor ale țărilor participante trebuie să fie traductibile. O intoleranță care ar nega existența altor zeități ar fi absolut inimaginabilă în acest context.

Pe măsură ce acțiunile de politică externă ale statelor implicate se supun ordinii diplomatice și raporturilor reciproce, zeitățile sînt implicate, firește, tot mai puternic în istorie. În acest sistem, numai acel stăpînitor are dreptate, care îndeplinește cel mai conștiincios prevederile, și nu are dreptate cel care încalcă tratatul. Încălcarea unui contract este modelul original al păcatului.

Din această perspectivă este de înțeles pînă la ce grad înalt s-a putut ridica o asemenea teologizare a istoriei, încît unui popor i-a venit ideea, nu doar să-și invoce zeitatea ca protector al unei alianțe politice, ci chiar să încheie o asemenea alianță cu zeitatea însăși, ca și cum aceasta ar fi marele rege al Egiptului sau al Asiriei.³⁹ În felul acesta au apărut două noi subiecte: Dumnezeu ca *Domn* și poporul ca *subiect* al istoriei. Un asemenea contract nu putea fi încheiat pe o durată limitată; este evident că orizontul temporal arogat aici se întinde de la începutul începuturilor pînă la capătul timpului.⁴⁰ În cadrul acestei constelații teocratice inedite se va dezvolta conceptul de „istoria mîntuirii”. *Iustitia connectiva* devine justiția lui Dumnezeu.⁴¹

Interpretarea mesopotamiană a istoriei este, la fel ca interpretarea biblică, o teodicee. Numai că ea se situează fără rezerve sub semnul

³⁹ Faptul că teologia israeliană a legămîntului se întemeiază pe practica alianțelor din lumea statelor Orientului Apropiat a fost dovedit de G. E. Mendenhall, D. J. McCarthy și Baltzer.

⁴⁰ Deja în dreptul internațional al hitiților, contractele pe bază de egalitate erau încheiate pentru veșnicie: Korošek, *Hethitische Staatsverträge*, 106 și urm.

⁴¹ V. Krašovec, 1988. Expresia ebraică pentru „binefacerile” lui Dumnezeu înseamnă textual „dreptățile” sau „dovezile de dreptate”: *šedaqot*, pluralul de la *šedaqah*, „dreptate, justiție”. „Istoria mîntuirii” este istoria justiției Domnului.

evenimentului. Intervenția zeităților în istorie este ocazională. Unitatea amintirii este evenimentul. În tradiția biblică, evenimentul își pierde treptat contururile și se extinde pînă la nivelul de istorie universală.⁴² În concepția mesopotamiană a istoriei, mîntuirea și nenorocirea, grația și mînia alternează încă. Concepția biblică a istoriei vede tot mai radical istoria profană ca expresie doar a mîniei și îi opune singura soluție de mîntuire definitivă – împărăția cerurilor – ca anti-istorie.

Istoria – așa am putea rezuma aceste reflecții – este o funcție a *iustitiae connectivae*. Abia constituirea acelei sfere a legăturii și a obligativității, care generează ordine, sens și corelarea lucrurilor atît în dimensiunea temporală, cît și în cea socială, permite reconstituirea trecutului, pe care se bazează memoria și istoria. Ce ne amintim? Ceea ce ne leagă, ceea ce este obligatoriu, ceea ce nu avem voie să uităm. Rememorarea trecutului nu provine dintr-un instinct sau dintr-un interes înnăscut, ci este o datorie, o parte din activitatea culturală a omului. Abia din construcția culturală a unei *iustitiae connectivae* rezultă imperativul comemorativ: „Să ții minte! Să nu uiți!”, care s-a concretizat în culturi și în indivizi diferiți în mod specific ca simț al istoriei.

⁴² Cartea lui Iov este dedicată problemei *iustitia connectiva* și teologizării ei. În această dispută, *prietenii* reprezintă punctul de vedere tradițional, că orice suferință se explică printr-o vină, și îl sfătuiesc pe Iov să-și găsească vina, scociorînd în memorie, pentru a se împăca cu Dumnezeu. Dar Iov știe foarte bine că în cazul său acest *nexus* a fost infirmat. Suferința sa este absurdă, în orice caz, ea nu poate fi subsumată în categoriile tradiționale din *iustitia connectiva*. În cuvintele lui Dumnezeu, care constituie finalul cărții, Dumnezeu îi dă dreptate. În lume există răul care nu rezultă din dorința de a peșepsi a lui Dumnezeu, la fel cum, pe de altă parte, voința lui Dumnezeu depășește lumea și evenimentele – ceea ce reprezintă în lume „un caz”. Și acest lucru poate fi înțeles ca un pas în sensul desprinderii de un caz anumit.

CAPITOLUL VII

Grecia și disciplinarea gândirii

I. Grecia și urmările culturii scrise

1. Sistemul de scriere alfabetic

Grecia trece drept prototip al culturii scrise. „Prima societate”, scriu J. Goody și I. Watt, „pe care o putem numi pe bună dreptate literată, a apărut abia în secolele al VI-lea și al V-lea î.e.n., în orașele-stat ale Greciei și Ioniei”.¹ Cine vrea să cerceteze „consecințele culturii scrise” asupra unei societăți, trebuie să se ocupe de cultura Greciei antice. Alfabetul grecesc, conform teoriei lui I. J. Gelb, care consideră alfabetul fenicienilor silabic, este primul sistem de semne care notează sunete izolate.² Acest progres nu reprezintă numai o simplificare enormă, care a dus la o demotizare necunoscută pînă atunci a scrierii, în timp ce scrierile silabice semitice și cu atît mai mult scrierile ideogramice ale egiptenilor și chinezilor au rămas întotdeauna rezervate unei mici elite de profesioniști, cu efecte necunoscute pînă atunci asupra spiritului uman. Alfabetizarea a însemnat un pas în „domesticirea spiritului” (J. Goody, 1977). Nu scrisul ca atare, ci prima scriere alfabetică a realizat acea „disciplinare” a spiritului expusă în mod foarte convingător de Eric Havelock ca teza „nașterii filosofiei din spiritul scrierii”.³

¹ J. Goody, I. Watt, K. Gough, 1968, 83.

² I. J. Gelb, 1952, 166.

³ Havelock, 1963. Cf. Havelock, 1976; 1982. Cele mai importante contribuții din ultima lucrare au apărut în traducere germană: E. A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*,

Specificitatea alfabetului grecesc constă, după Havelock, în caracterul lui abstract. Un sistem de scriere care descompune limba vorbită în atomi (consoane și vocale), deci în componente mai mici decât unitățile articulatorii, poate transcrie, cu o elasticitate extraordinară, orice succesiune de sunete. Dislocarea limbii prin alfabet, străpungând unitățile semantice și fonetice, permite o reorganizare a elementelor, mai apropiată de fluxul limbii vorbite decât oricare alt sistem de notare. Alfabetul grecesc, fiind singurul în stare să redea limba vorbită neprescurtată, complet și cursiv, este, pentru Havelock, un recipient fidel al oralității grecești.

Havelock își ilustrează teza despre randamentul extraordinar al alfabetului grecesc printr-un exemplu.⁴ El compară relatarea despre potop în epopeea lui Ghilgameș și tratarea unei teme asemănătoare în *Iliada* (XII,17-33). Ambele texte sînt, precizează el în mod clar de la început, „versiuni ale vorbirii compuse oral și de aceea conțin formule și repetiții într-un grad care nu este tipic pentru textele literare”. Dar chiar și pe această bază a oralității de dinaintea scrisului se constată deosebiri semnificative, pe care Havelock le atribuie diferitelor sisteme de notare. Havelock numără cuvintele folosite și constată raportul celor care se repetă de mai multe ori după cum urmează:

Ghilgameș	Homer
23.3%	14%

După aceasta el numără repetările de sens (paralelisme), găsind foarte multe în Ghilgameș. Rezultatul: „Caracterul repetitiv, ca să nu spunem ritualist al pasajului, este evident.” În schimb, descrierea grecească „alfabetizată” a potopului este „mai puțin tautologică, mai

Weinheim, 1990, cu o introducere de A. și J. Assmann, care conține o bibliografie a scrierilor referitoare la acest subiect ale lui Havelock, W. Ongs și J. Goody și în general cu privire la tema scrierii. În această introducere se găsesc fragmente din paragraful următor. În legătură cu literaritatea filosofiei, cf. și Szlezák, 1985.

⁴ E. A. Havelock, Hershbell (ed.), 1978, 3-21.

puțin ritualizată decît cea cuneiformă” (p. 8). Rezultatul cercetării sale demonstrează superioritatea scrierii alfabetice grecești față de scrierea cuneiformă babiloniană. Nici un alt sistem de scriere nu ar fi fost în stare să surprindă bogăția poeziei orale. Pentru prima oară în istoria omenirii, consideră Havelock, în textul homeric găsim „redarea completă, neprescurtată a unei culturi nedocumentate”. „Ce ar fi devenit relatarea homerică a potopului dacă ar fi fost scrisă în sistemul silabic în locul scrierii alfabetice?” Meritul grecilor constă astfel mai puțin în producerea de texte unice cît în inventarea unui sistem de scriere de un excepțional „randament, în stare să reproducă relatarea orală cursiv și complet”.

Din acest exemplu se văd virtuțile și servituțile interpretării lui Havelock. Printre virtuți se află concentrarea asupra medialității textelor, pe care el încearcă să o surprindă empiric prin metode cantitative. Un neajuns este *absolutizarea* și *deformarea* problemei mediului.

Referitor la absolutizare: alte legi și constrîngerii formale ca factori de textualizare de care ar fi trebuit să țină seama sînt considerate mai puțin relevante decît problema tehnică a mediului, excluse sau trecute cu vederea. Havelock respinge în mod limpede explicația cea mai la îndemînă, că la baza textelor orientale stă o altă poetică – „*parallelismus membrorum*”. El nu-și pune întrebarea dacă textul lui Homer a prezentat caracteristicile textului scris încă din faza compoziției și nu doar după fixare.⁵ Tot atît de puțin îl preocupă întrebarea dacă cele două texte nu aparțin unor specii cu totul diferite. Este posibil ca termenul „epopee” folosit de noi să escamoteze faptul că este vorba de texte modelate corespunzător funcțiilor cu totul diferite ce

⁵ Teza după care textul homeric ar purta amprenta scrisului într-un grad mult mai mare și ar fi „literatură” în cu totul alt sens decît epopeea lui Ghilgamesh a fost reluată recent prin cercetările lui Uvo Hölscher în legătură cu *Odiseea*. Cf. U. Hölscher, 1988. Faptul că textele homerice ar fi fost scrise de la început este presupus și de J. Latacz (1985) și A. Heubeck (1984, 1979), încît se poate constata că, cel puțin în Germania, *communis opinio* a specialiștilor înclină în această direcție.

le revin în societățile respective.⁶ În fapt, în comparația dintre *Iliada* și epopeea lui Ghilgames, implicațiile politice și sociale rămân în cea mai mare parte neluate în seamă.⁷ Concentrarea unilaterală asupra mediului îngustează perspectiva și lasă în afară orizontul larg al tradițiilor și formelor lingvistice.

În legătură cu deformarea: nu se poate trece cu vederea că istoricul scrierii alfabetice sare peste cal în euforia sa, din cauza admirației pentru caracterul unic al grecilor, și subapreciază realizările culturale ale culturilor învecinate. (Aceasta nu este, bineînțeles, doar problema lui Havelock, ci este un topos al istoricilor occidentali ai scrisului.) Aprecierea lui Havelock cu privire la hieroglifile egiptene și la capacitatea lor se bazează pe câteva neînțelegeri grave. El este convins că societatea egipteană „abia dacă a putut folosi sistemul de scriere hieroglific pentru comunicarea prin scris, în sensul principal al acestei noțiuni”.⁸ Havelock consideră hieroglifile „pictograme”. Este

⁶ G. K. Gresseth (1975), pe care îl utilizează Havelock, merge pînă acolo încît consideră ambele texte ca aparținînd aceleiași specii.

⁷ Forma artistică a epopeii în general și cea a epopeilor homerice în special implică anumite premise, fără de care nu s-ar fi ajuns la cristalizarea unei asemenea forme. Vom numi această „eroicul”. Eroicul este o chestiune de amintire, adică, el trimite la „epoca eroică”, situată *per definitionem* în trecut. Epopeea este forma și mediul memorării sale. Este adevărat că S. N. Kramer a vorbit de o „epocă eroică a Mesopotamiei”, care ar fi păstrat amintiri despre luarea în stăpînire de către sumerieni a solului aluvial din sudul Mesopotamiei, așa cum epopeile homerice evocă cultura miceniană și cum epica *Vedelor* comemorează imigrarea ariană și epocile de formare a sistemului de caste vedice (S. N. Kramer, 1956, 227 și urm.). Nu ne ocupăm aici de problema dacă această teză poate fi susținută cu privire la Mesopotamia (ceea ce este puțin probabil). Important este doar că specii literare precum „epopeea” nu reprezintă universalii meta-istorice, ci sînt legate de anumiți factori sociali și politici.

⁸ Havelock, 1986, 65. Etnocentrismul lui Havelock este într-adevăr izbitor. El consideră de la sine înțeles că sîntem „urmașii unei experiențe de 2.500 de ani a cuvîntului scris”, ca și cum scrierea ar fi fost inventată în jurul anului 500 î.e.n. (1978, 4). Or pe la anul 500 î.e.n., egiptenii și babilonienii aveau deja și ei o experiență de 2.500 de ani a cuvîntului scris. Și alți specialiști în

cu siguranță adevărat că scrierile orientale – printre acestea în primul rînd hieroglifile egiptene și scrierea cuneiformă a mesopotamiilor, dacă facem abstracție de alfabetele semitice de mai târziu – erau mai greu de învățat și de manipulat decît alfabetul grecesc.⁹ Aceasta nu înseamnă însă că ele ar fi mai puțin capabile să redea discursul vorbit: nu există nici un sunet, nici un cuvînt, nici o propoziție, nici un gând într-o limbă care să nu poată fi exprimat prin scrisul din limba respectivă.¹⁰ Opinia lui Havelock despre scrierile nealfabetice, care ar fi după el greoaie și extrem de reductive în ce privește calitatea redării, se explică pur și simplu prin necunoaștere.¹¹

filologia clasică fac greșeala de a subaprecia în acest mod capacitatea scrisului oriental și supraestimează caracterul exotic al pictogramelor. Astfel, O. Andersen (1987, 33) crede că numai grecii ar fi fost în stare „să scrie tot ce auzeau și ce gîndeau” și distinge între comunicare „apropiată de vorbire” și „comunicarea gen rebus”.

⁹ Havelock recunoaște doar sistemul de scriere grecesc și pe cele derivate de la acesta drept alfabet (luînd apărarea lui Gelb împotriva lui Diringier). Scrierile semitice (și cea ebraică, și cea arabă) sînt pentru el „non-alphabetic”, deoarece ele nu notează foneme, ci silabe și ignoră vocalele.

¹⁰ De exemplu, în literatura narativă egipteană, în special în cea a Noului Regat (secolele XV-XI), se face distincția clară între „vorbire” și „povestire”. Pasajele de vorbire directă incluse în povestiri se deosebesc prin vocabular și sintaxă de textul narativ și se vede tendința de a reda în mod realist limba vorbită, cf. Hintze, 1953. Textele comerciale mai noi folosesc alt idiom decît cele literare, idiom cel puțin foarte apropiat de limbajul uzual. Literatura celui de al treilea interregnum este scrisă în limbajul uzual autentic, care de-abia dacă se deosebește de copta scrisă cu caractere grecești.

¹¹ Havelock crede că scrierile „nealfabetice” ar fi atît de greu de citit încît cititorul n-ar putea citi decît lucruri cunoscute. Din acest motiv, literatura orientală ar recurge pînă în ziua de azi la clișee și formule care reduc complexitatea experienței la ceea ce este ușor de recunoscut. După Havelock, capacitatea extraordinară a scrierilor alfabetice s-ar datora specificității lor de a nota și vocalele. Nici o altă scriere nu reușește o redare atît de independentă de context – în acest punct trebuie, desigur, să-i dăm dreptate. În ebraică și în arabă, unde se scriu doar consoanele, vocalizarea rezultă, pentru cel care cunoaște limba, din context. Cuvintele grecești scrise pot fi citite și în afara

În mod similar, orientaliștii pot aduce obiecții împotriva tezei că alfabetul grecesc ar fi singurul care, datorită capacității sale de abstractizare, ar stimula logica și gândirea abstractă. Este adevărat că ideea de a reprezenta foneme abstracte și nu sunete concrete (de exemplu, silabe) sau secvențe de sunete (cuvinte) reprezintă un progres însemnat pe calea abstractizării și a raționalizării. Dar și principiul egipteano-semitic al notării consoanelor, lăsînd la o parte vocalele, se bazează pe o abstractizare. Noi nu putem să o apreciem cum se cuvine pentru că structura limbilor respective ne este străină. În limbile semitice, semnificația depinde de regulă de trei consoane din rădăcină. Aceste rădăcini sînt, ca lexeme, la fel de abstracte ca și fonemele. Ele devin concrete abia prin adăugarea de prefixe, infixi și sufixe și prin modelele de vocalizare, care le transformă în verbe sau substantive conjugate sau declinate. Scrierea urmărește prin structura de suprafață a limbii formalizate astfel structura de rădăcini a lexemelor. Ea distinge astfel între elementele purtătoare de sens și formele flexionare și stimulează astfel conștientizarea raporturilor semantice, o gândire în „rădăcini purtătoare de sens”, care se manifestă și în principiul fundamental al poeziei semitice, „*parallelismus membrorum*”. Principiul scrierii consonantice datează din Vechiul Egipt și a fost preluat de acolo de către scrierile canaanită veche, feniciană și ebraică. Metodele exegezei rabinice și cabaliste au dezvoltat posibilitățile scrierii consonantice pînă la nivelul extrem de înalt al metafizicii scrierii speculative, a cărei importanță se poate vedea doar din punctul de vedere al filosofiei scrierii. În schimb, Havelock vede în faptul că vocalele nu se notează doar o îngreunare a comunicării, nu o realizare a abstractizării care reflectă structura limbii.

contextului, chiar și fără a cunoaște limba. De aici rezultă însă și că virtuțile acestei scrieri se află în alt domeniu. În ceea ce privește redarea propriei limbi, scrierile consonantice semite nu sînt cu nimic mai prejos decît alfabetul grecesc. Numai deoarece ele sînt specifice structurii limbilor semitice, ele sînt mai puțin apte pentru redarea altor limbi. Capacitatea de a se răspîndi și în afara spațiului propriei limbi reprezintă, desigur, un moment esențial în evoluția scrisului și nu este o întîmplare că pionierii acestui domeniu au fost negustorii călători pe mare, precum fenicienii și grecii.

2. Sistemul de scriere și cultura scrisă

Aceste interpretări și aprecieri se bazează pe echivalarea sistemului de scriere cu cultura scrisă, echivalare nepermisă, deși între acestea există fără îndoială anumite raporturi. În legătură cu noțiunea „sistem de scriere” tratăm probleme privind structura, construcția și modul specific de funcționare ale unei anumite scrieri, de exemplu, dacă este o scriere ideografică sau fonografică, silabică sau alfabetică, dacă este legată de o anumită limbă sau poate reproduce și sunete/cuvinte/ propoziții din alte limbi. În ce privește noțiune de „cultură scrisă” ne interesează instituțiile și tradițiile scrisului, modul de operare cu textele, locul scrierii și al textelor scrise în societate.¹² Consecințele scrierii se realizează, în mod evident, pe planul integrării ei în societate, adică al culturii scrise.

Dintre aspectele culturii scrise face parte și aprecierea scrierii și a scrisului într-o societate. Rolul subordonat pe care l-au avut acestea în societatea grecească este bine cunoscut. Relevante sînt aprecierea lor de către filosofi, nu doar în cunoscutele verdicte ale lui Platon din *Phaidros* și din *Scrisoarea a șaptea*, ci și tratarea lor de către Aristotel. După acesta, limba redă „*tà en psyche*” („cele din suflet”), scrisul, dimprivă, „*tà en phonê*” („cele din voce”). Scrisul este ceva exterior în două moduri; conținutul scrisului se referă la latura expresivă a limbii. O asemenea teorie creează o triplă distanțare față de obiecte: noțiunile se referă la obiecte, limba la noțiuni, iar scrierea la limbă, dar nu la nivelul conceptual, ci la articulația fonetică. Opoziția extremă o reprezintă scrierea hieroglifică egipteană. Prin realismul imaginii, ea se referă nemijlocit la obiecte, iar prin funcția de semn, atît la nivelul fonetic, cît și la nivelul semantic al limbii. Această scriere nu redă deci doar „ceea ce este în voce”, ci și ceea „ce este în *psyche*” și, în plus, „ceea ce este

¹² Cf. G. Elwert, 1987. Distincțiile între „sistem politic” versus „cultură politică” (ale unei societăți, ale unei țări), „sistemul juridic” („*legal system*”) versus „cultura juridică” („*legal culture*”) se situează pe același plan. Prin noțiunea de cultură ne referim de fiecare dată la instituționalizare, la modul de operare cu politica, dreptul etc.

în lume". Natural că acest sistem de scriere este mai dificil de folosit decît alfabetul grecesc, dar prestația lui este de cu totul alt nivel și se bucură de un rang mult mai înalt. Scrierea hieroglifică merge, prin prezența ei fizică, dincolo de cuvîntul vorbit. Limba capătă o realitate mai complexă, cu mai largi deschideri decît prin voce. Spre deosebire de aceasta, scrierea alfabetică este un sistem abstract de notare a vocii, în care limba are propria ei prezență și realitate. Cultura greacă a devenit o cultură scrisă numai fiind o cultură a cuvîntului, pe cînd cea egipteană este în calitatea de cultură scrisă și o cultură bazată pe imagini și de aceea este o cultură scrisă într-un sens mult mai larg. Călea spre scriere a dus aici doar la redarea și apropierea lumii nu doar prin limbă, ci și prin abordarea figurativă. În această cultură, scrisul trece drept cea mai înaltă și mai sacră expresie purtătoare de sens.

Dar și în cultura israeliană, care s-a detașat de imagine și a reprezentat o cultură pronunțată a cuvîntului, scrierea joacă un rol mult mai important în evaluarea culturii. Dumnezeu scrie; El este cel care a conceput și gravat tablele legilor pe care le-a înmînat pe muntele Sinai, și El ține registrul cu faptele oamenilor.¹³ Ca și în Egipt, scrisul a devenit în Israel o cheie pentru înțelegerea lumii. Se poate pune întrebarea dacă simpla răspîndire a capacității de a scrie a fost într-adevăr singurul criteriu sau măcar cel decisiv pentru ceea ce se consideră a fi *cultura literară* și dacă nu cumva efectele literarității asupra imaginii despre lume și a percepției realității unei societăți nu pot fi cel puțin la fel de importante, acolo unde numai o mică parte din populație stăpînește arta scrisului, dar unde scrisului i se recunoaște un rang înalt și un loc central.

Pentru întrebarea noastră cu privire la corelația dintre tradiție și identitate și la formele de organizarea a memoriei culturale este în cea mai înaltă măsură relevant că și aici, ca și în Israel și altfel decît în Egipt, fundamentul amintirii culturale este constituit din „mari texte”, dar, pe de altă parte, spre deosebire de Israel, toate aceste texte fondatoare redau vorbirea orală: epopeile homerice, tragiile atice

¹³ Cf. însă și „tablele lui Zeus”, pe care sînt notate faptele oamenilor, și „*dike deltoγράφος*” ca *páredros* al lui Zeus, în: Pfeiffer, 1978, 44-45.

(Ch. Segal, 1982) și dialogurile platonice (Th. A. Szlezák, 1985). Nu negăm, bineînțeles, că recursul la aceste texte, dar chiar și apariția lor n-ar fi fost posibilă fără existența scrierii. Dar ele nu-și afișează literaritatea¹⁴, ci mai degrabă apariția lor directă din vocea fizică și interacțiune, precum și reintrarea lor în acestea. Este evident că scrisul nu este considerat aici ca o lume încremenită imuabil pentru totdeauna, ca pandant la perisabilitatea cuvîntului vorbit, precum în Egipt și în Israel. De aici rezultă trei caracteristici ale culturii grecești.

1. Ea este deschisă față de oralitate într-un alt mod, nu o împinge în sfera subculturii, ci preia formele ei, ridicîndu-le la un nivel superior.¹⁵
2. Deoarece în Grecia scrisul nu creează un spațiu sacru, nu există aici scrieri sacre; textele sfînte nu sînt încredințate tradiției sacre, ci – precum la celți, la perșii adepți ai lui Zoroastru și, mai ales, în India Vedelor – tradiției orale (C. Colpe, 1988; H. G. Kippenberg, 1987).
3. Deoarece în Grecia scrisul nu creează un spațiu oficial, el nu rămîne apanajul unor împuterniciți speciali. În comparație cu Egiptul, pentru greci este valabil ceea ce a spus odată Cicero

¹⁴ Spre deosebire de istoriografie, în limba greacă *syn-graphé*, adică „scriere împreună” sau „sinteză”, *ana-graphé* „notare, documentare” și de justificarea explicită a formei scrise de către Tucidide ca o constituire a unei „*ktêma eis aei*”.

¹⁵ Faptul că o societate își conservă tradiția prin scris nu este nicidecum cazul normal. De regulă, tradițiile orale și cele scrise coexistă paralel, pînă cînd cea scrisă se impune treptat iar cea orală decade la nivelul folclorului sau al superstiției. Cea mai veche literatură grecească pare să fie singura care a codificat cu fidelitate tradiția orală. Dar aceasta îi corespunde culturii grecești, care atunci cînd a făcut pasul spre literaritate nu și-a respins rădăcinile ei magice, „șamaniste”, orgiastice și iraționale, împingîndu-le în penumbra unei subculturi (ca, de exemplu, componenta păgînă, compromițătoare, prezentă în misteriile religioase din Evul Mediu), ci a știut să preia elementele semnificative, reușitele estetice și adevărurile antropologice, transformîndu-le în forme raționale ale discursului artistic și științific. Cf. A. și J. Assmann, 1983, 267.

despre romani: lor le e străină „amintirea publică încredințată scrisului public”.¹⁶

Probabil că motivul pentru prezența mai frecventă a elementelor orale, sau, în general vorbind, a elementelor arhaice în cultura greacă scrisă trebuie căutat în altă parte decât în caracterul specific al sistemului de scriere folosit. Noi îl presupunem în caracteristica relațiilor din Grecia. Grecii au fost scutiți, din motive asupra cărora nu vom stăruia aici, de legitățile sistemelor de scriere din societățile orientale. Scrierile orientale s-au dezvoltat ca instrumente ale reprezentării politice și ale organizării economice; ele sînt indisolubil legate de birocrația care se servește de ele pentru administrarea unor vaste domenii (pentru Mesopotamia, cf. M. Lambert, 1960). A scrie echivalează cu a orîndui, a planifica, a distribui. Scrierea este în primul rînd un instrument pentru stăpînirea și organizarea lumii și pentru reprezentarea autorității. Ceea ce scrie aceasta sînt discursuri ale puterii și ale identității oficiale: legi, decrete, acte, ritualuri, donații. A scrie înseamnă a fixa, a asigura, a documenta, înseamnă a controla, a stăpîni, a pune în ordine, a codifica. Scrisul este, ca să-l cităm pe Foucault, un „dispozitiv al puterii” și un organ prin care se dau indicații. Ceea ce este scris poartă marca autorității supreme.¹⁷ „Tradiția orală” și ceea ce numim astăzi „literatură” cu greu puteau pătrunde în aceste scrieri. Funcționarii scribi din Egipt sau Mesopotamia și aezii din Grecia sînt lumi între care diferențele provin nu doar din tehnologia scrierii, ci din diferențele între culturile scrise: împrejurările istorice, climatul politic,

¹⁶ Cicero, *De Leg.* 3, 20, 46: „publicis litteris consignatum memoriam publicam nullam habemus.”

¹⁷ Cf. mai ales J. Goody, 1986. Realizările (și limitele) științei babiloniene și egiptene ar fi de neimaginat fără scriere, dar ele datorează mai puțin „spiritului scrierii” cît „spiritului birocrației” și demersului sistematic al acestora de a inventaria și ordona lucrurile (cf. în special J. Goody, 1977). În Grecia nu a existat acest cadru social de strîngere, prelucrare și transmitere a informațiilor. În schimb, aici găsim instituțiile unei comunicări forensice, agonistice. Cf și F. Jürss, 1982. În legătură cu Egiptul, cf. A. Schlott, 1989.

publicul căruia i se adresează, experiențele trăite și comunicate în fiecare dintre aceste culturi.¹⁸

Iarăși altfel este situația utilizării scrierii în Israel. Comparativ cu ierarhiile scribilor din marile imperii vecine, preoții și profeții israelieni se aflau cumva în „aer liber”. Ei aveau, în orice caz, alte griji decît să administreze și să organizeze. „A fixa prin scris” însemna acolo un singur lucru: a fixa Legea, „prescripția” (*tora*), despre care se știa că trebuie dată poporului și păstrată și respectată în ciuda tuturor opreliștilor. Legătura dintre scriere și obligativitate, lectură și supunere, exista și aici, dar totuși nu în contextul unui aparat al puterii pămîntene. În Israel, scrierea a fost depolitizată și a devenit astfel cel mai important dispozitiv al puterii divine.

Calea specifică a evoluției culturii grecești nu este doar o chestiune ce ține de sistemul de scriere, ci de un complex mult mai cuprinzător, în care contează întrebarea unde sînt concentrate instanțele cu funcție de decizie, cum se asigură și se impune obligativitatea. Caracterul deosebit al situației din Grecia se află în utilizarea socio-politică a scrisului, ce poate fi caracterizată cel mai bine prin negație, ca un spațiu liber, care nu este ocupat nici de vocea dictatorială a unui stăpînitor și nici de cea a divinității. Acest vid de putere a favorizat pătrunderea oralității în cultura literară grecească.

Din această cauză, cultura grecească este marcată de scris într-o cu totul altă direcție decît, de exemplu, cea egipteană, israeliană sau chinezească. Rudolf Borchardt a subliniat acest lucru într-un mic eseu: „Limba sfîntă a elenilor, «sanskrita» lor, ca să spunem așa, nu s-a păstrat pentru urmași prin mărturii religioase, ca la indieni sau ca limbile clasice ale Israelului antic, vechii Chine sau vechiului Iran. Numai în varianta răsăriteană, veșnicia națională trebuie preluată mereu și mereu ca unitatea dintre lege, învățătură și istorie, turnată în limba supratemporală. Documentul original al Apusului este poezia și lumea

¹⁸ Pe bună dreptate scrie G. Elwert, 1987, 239: „Nu atît utilizarea scrierii în sine contează, ci instituțiile sociale specifice (raporturile de putere, relațiile de producție și de schimb) care fac uz de ea și produc astfel transformările sociale.”

spirituală derivînd din ea a individualității generate în literatură și în cercetare prin poezie. Primejdia ca Homer să devină Biblia falșilor greci din universul elenistic multinațional nu a existat niciodată. Misterul care a făcut din Elada o națiune nu se epuizează într-o formulă atît de primitivă ca o carte ori două, iar limba acestui mister nu se epuizează în principiul tiranic al timpului originar al unei limbi originare încremenite.” (R. Borchardt, 1973, 67)

Dacă sîntem dispuși să facem pentru o clipă abstracție de deformarea greu de suportat a unei perspective axiologice unilaterale și acceptăm *rezultatul* avut în vedere aici de Borchardt, nu putem nega o oarecare îndreptățire a acestor cuvinte. Mai concis, dar în același sens se exprimă Rudolf Pfeiffer: „În lumea greacă nu s-a putut impune o «tiranie a cărții», cum s-a întîmplat în lumea orientală sau în cea medievală.” (R. Pfeiffer, 1978, 52)

Ar putea fi relevant să opunem acestor constatări o afirmație din cealaltă perspectivă, afirmație care are avantajul de a proveni dintr-o epocă mult mai apropiată de textele în discuție. În scrierea *Contra Apionem*, concepută la Roma spre sfîrșitul secolului I după Hristos, istoriograful evreu Iosephus Flavius compară istoriografia iudaică și cea grecească: „La noi nu îi este permis oricui să scrie despre istorie. De aceea în scrieri nu există contradicții. Acest privilegiu l-au avut numai profeții, care au primit știința lor despre istoria cea mai veche grație inspirației divine și au lăsat o relatare clară despre evenimentele din vremea lor. Cărțile noastre, pe care pe bună dreptate le considerăm adevărate, sînt în număr de 22 și relatează despre toate timpurile. Cinci dintre acestea sînt cărțile lui Moise, legile și povestea transmisă de la crearea omului pînă la moartea legiuitorului. Istoria de la Moise pînă la Artaxerxes au scris-o profeții în 13 cărți. Celelalte patru cărți conțin imnuri închinare lui Dumnezeu și îndrumări pentru viață. Există o istorie de la Artaxerxes pînă în zilele noastre, dar ea nu se bucură de aceeași apreciere, pentru că șirul profeților s-a rupt. Noi venerăm ca scrieri ale noastre doar ceea ce ne-au lăsat aceștia. Și deși a trecut atît de multă vreme, nimeni nu a îndrăznit să adauge, să șteargă sau să modifice măcar o silabă.” (*Contra Apionem* I, 38-41)

Grecii aveau, dimpotrivă, nenumărate cărți, care toate se contraziceau între ele. Pe deasupra, tradiția lor nu era atât de veche: „După cât se admite, la greci nu există nici o scriere care să fie mai veche decât poemele lui Homer. Dar acestea au apărut, evident, după evenimentele din Troia și se spune că el nici măcar nu ne-ar fi lăsat poemele sale în scris, ci că ele au fost combinate mai târziu din cânturile (care circulau) din memorie; și de aceea conțin atât de multe contraziceri (*diaphoniai*).” (*Contra Apionem*, 12)¹⁹

Această critică la adresa culturii grecești scrise se referă la oralitatea ei structurală. Nenumărate cărți, pline de contraziceri, aple-cărea spre polemică, minciuni: un spațiu în care polemica se revarsă peste malurile scrisului, unde nu mai e vorba de adevăr, ci de arta cuvîntului și de influența politică. (Vom vedea mai târziu că, dimpotrivă, în ochii observatorului oriental, tocmai această multitudine de voci contradictorii reprezintă o cucerire specifică a culturii scrise.) La evrei, și în general în Orient, spațiul scrierii era sacru și de aceea rezervat celor împuterniciți să aibă contact cu cele sacre: preoților, care „dețin cea mai veche și mai imuabilă cunoaștere (*parádosis*) a amintirii (§ 8), sigură, neclintită, imuabilă, întocmai ca Dumnezeu de care e inspirată”.²⁰ În ce privește realitatea, cărțile evreilor ar fi „non-contradictorii” (*symphonoï*), ele spun toate același lucru și nimeni nu are dreptul să modifice textul nici cu o iotă. Aceasta ar fi – concluzia implicită a lui Iosephus – adevărata cultură scrisă, realizare prin care Orientul îi depășește pe greci.

Nu e nevoie să insistăm asupra faptului că această critică a lui Iosephus este tot atât de unilaterală și de tendențioasă precum denunțarea neo-umanistă a „aservirii orientale” și a „tiraniei cărții”.²¹ Dar este totuși evident că în această polemică ideologică în legătură cu adevărata amintire este atins un punct care scoate la iveală o deosebire

¹⁹ *Apud* H. Cancik, 1986. Observațiile noastre cu privire la Iosephus se bazează în mare măsură pe această lucrare și pe alte sugestii din partea lui H. Cancik.

²⁰ Cancik, 1986, 53, ca parafrază la *Contra Apionem* 153, 169, 189, 167.

²¹ Cf. corecturile atente prin care H. Cancik (*ibid.*) îndreaptă tabloul pictat de Iosephus.

fundamentală în ce privește posibilele „consecințe ale literarității”. Scrierea, care în Israel a dus la încremenire și la transformarea tradiției într-un monolit, a dus în Grecia la volatilizarea, transformarea în obiect de dispută și la diferențierea tradiției. Ambele principii, atât „concordanța” iudaică (*simphonoi*), cât și „contradicția” grecească (*diaphoniai*) sînt la fel de departe de tradiția orală.

De altfel, opoziția stabilită de Iosephus între „amintirea” greacă și cea iudaică evocă în multe privințe opoziția dintre arta egipteană și cea grecească la Platon. Și aici este vorba despre contradicția dintre o cultură caracterizată printr-o perpetuă inovare individuală sub semnul efectului estetic și o cultură a imobilității hieratice și oficiale sub semnul adevărului. În Legile (656/657) Platon le opune grecilor Egiptul ca model al abordării responsabile a tradiției, la care, din moment ce conține adevărul o dată recunoscut, „nimic nu poate fi adăugat și nimic nu poate fi modificat”, în timp ce în Grecia – Platon spune, evidențiind unicitatea fenomenului egiptean exact cum insistă Iosephus asupra unicității evreilor, „peste tot, în restul lumii” – artiștii sînt liberi să inventeze după bunul lor plac. Paralela este eclatantă și ea nu se bazează pe tradiție (precis că Iosephus nu se va fi gîndit la acest pasaj, probabil că nici nu l-a cunoscut), ci este inerentă chestiunii, adică deosebirii structurale în ce privește relația cu tradiția, deci diferenței dintre memoria culturală a grecilor și evreilor, respectiv a egiptenilor.

II. Homer și etnogeneza grecilor

1. Timpul eroic ca amintire homerică

Unul dintre cele mai puternice argumente ale lui Iosephus pentru adevărul tradiției iudaice și pentru faptul că nu te poți baza pe tradiția grecească este afirmația că evreii mor pentru Scriptura lor, dar nici un grec nu și-ar da viața pentru Herodot.²² Or în acest punct, Iosephus se

²² *Contra Apionem* I, 42-45; Cancik, *ibid.*, 59.

înșală. Tocmai Herodot este cel care ne oferă o mărturie despre atenieni, care sînt dispuși să moară pentru *elenitatea* lor. Această mărturie este montată cu grijă și efectul ei politic este calculat cu exactitate. Spre sfîrșitul războiului cu perșii, Alexandru I al Macedoniei s-a aflat la Atena pentru a-i convinge pe atenieni să se alieze cu regele perșilor. Atenienii însă au trăgănat tratativele, „fiindcă ei știau că în Sparta se va afla de venirea solilor persani și despre tratatul preconizat și că vor trimite în cea mai mare grabă solii lor. De aceea, atenienii au așteptat, desigur, cu intenție, pentru a le dovedi spartanilor adevărata lor orientare.” La început, Alexandru a fost refuzat cu bruschete, după aceea scepticii spartani au primit și ei o lecție. „Și pe deasupra mai este elenitatea (*to Hellenikón*), și anume comunitatea de sînge și de limbă (*hómaimon te kai homóglosson*), altarele și ritualurile comune și obiceiurile asemănătoare (*étheá te homótropa*).”²³ Această conștiință a apartenenței comune este prezentată ca garanție pentru faptul că „atîta timp cît măcar un atenian mai este în viață, nu se va face nici o înțelegere cu perșii”. Deci: a muri pentru elenitate.

Această conștiință pan-elenică, a cărei mărturisire publică atenienii au înscenat-o astfel, nu este nicidecum ceva de la sine înțeles în cazul unui „popor” la care nu există nici cel mai mic semn de identitate politică și la care diversele unități politice practică între ele raporturi de politică externă. Ea este opera unui text și a răspîndirii acestuia: *Iliada*. „Pe baza acestui poem epic, considerat o avuție națională inestimabilă, întreg poporul grecilor, pan-elenii, au început să se perceapă ca o unitate, în ciuda tuturor deosebirilor dintre triburi și dintre stări, neținînd seama de relațiile politice și sociale schimbătoare.”²⁴

²³ Herodot VIII 144; cf. Finley, 1975, 120-133.

²⁴ Pfeiffer, 1978, 21. Rudolf Borchardt nu are deci întru totul dreptate cînd afirmă că „misterul care a făcut din Elada o națiune nu se epuizează într-o formulă atît de primitivă ca o carte ori două”, – dimpotrivă, rolul uimitor al *Iliadei* în etnogeneza greacă nu ar putea fi descris mai potrivit decît ca „misterul care a făcut din Elada o națiune”.

În cazul Greciei ne aflăm deci în fața aceluiași fenomen ca în Israel: ambele națiuni s-au format prin recursul la un text fondator. Pe fundalul acestei paralele, relevant este însă mai ales contrastul. În Israel, avem de a face cu amintirea unui grup dizident, cu o mișcare secesionistă, care se sprijină pe *Tora*, sub semnul *diferențierii*. În Grecia, este amintirea comună a multor grupuri risipite, care se sprijină pe *Iliada*, sub semnul *integrării*. Figura centrală a amintirii este istoria unei coaliții, a unei unificări pan-elenice împotriva dușmanului din răsărit.

Fenomenul este uluitor din două puncte de vedere și se cere explicat prin două cercetări diferite. Prima privește apariția textului fondator și circumstanțele istorice respective, cealaltă privește istoria demersurilor evocatoare. Ambele aspecte ale acestui proces sînt relevante în contextul încercării noastre de a elucida formele și funcțiile memoriei culturale. În ceea ce privește primul aspect, apariția textelor fondatoare, trebuie să ne fie clar că aici nu este vorba despre mituri și de povestiri miraculoase, ci de „codificarea amintirii”. Întrebarea noastră este: de ce își amintesc grecii în secolul al VIII-lea, și anume în forma unui poem eroic, evenimente de la care au trecut cinci sute de ani? Răspunsul ar putea fi: adîncă cezura culturală și socială dintre societatea miceniană și cea arhaică a permis constituirea unui „trecut” în sensul unui timp eroic. Esențial pentru trecut este faptul că s-a terminat, că nu există o continuare. Acest trecut constituie scenariul pentru poveștile prin care societatea aristocrată din secolele al IX-lea și al VIII-lea î.e.n. se autopercepe și se celebrează, adoptînd aceste povești ca propriul ei trecut și proiectîndu-și proprii arbori genealogici pe figurile legendare din saga troiană și pe subiectele respective. Trecutul micenian este descris deci pe de o parte în culorile alterității și ale transfigurării eroice, ca o altă epocă, despărțită prin lumi întregi de „muritorii zilelor noastre”, pe de alta, ca istorie rememorată, ca bază a autoreprezentării și autodefinirii genealogice a aristocrației. Este cazul tipic al construirii unei continuități care depășește cezura.²⁵

²⁵ Cf. U. Hölscher, 1984.

Rămîne totuși întrebarea de ce această amintire a devenit mobilizatoare tocmai în secolul al VIII-lea. Cezura peste care se așterne această ficțiune a continuității data mai curînd din jurul anul 1200. Este oare posibil ca și secolul lui Homer să fi fost o epocă de criză și de ruptură? Mai întîi se cuvine să constatăm că epopeile sale marchează sfîrșitul epicii eroice ca tradiție orală vie. Aceasta ne face să presupunem că ele țin mai degrabă de finalul decît de perioada de înflorire a aceluia stil de viață și a acelei lumi pe care o descriu și în care de obicei ia naștere epica eroică. Epica eroică este specia favorită a memoriei culturale în cadrul unei anumite formațiuni sociale. Este vorba de societatea *cavalerescă*, deci pregnant aristocratică, războinică, individualistă. Clasa cavalerilor se caracterizează oriunde apare pe lume prin conștiința superiorității, printr-un sentiment de sine deosebit, întrucîtva individualist, rezultînd mai ales din posesia de pămînt necesar pentru creșterea cailor și din viteza „supraomenească” de deplasare.²⁶

Din nevoia deosebită de pămînt a *cavalerilor proprietari de pămînt* rezultă elemente ale stilului de viață care își pune amprenta asupra personalității și pe care îl putem asocia cu termenul „*loose society*”²⁷: nevoia de libertate, libertatea inițiativei, inițiativă, independență, „onoare” etc. Homer stă probabil deja la sfîrșitul epocii pe care o descrie, edificîndu-i un monument prin opera sa. El fixează o tradiție (orală), al cărei cadru social este sortit pieirii: o epică eroică ce a înflorit nu în epoca miceniană, ci într-un timp arhaic și în care un rol important joacă legendele împletite în jurul ruinelor culturii miceniene. Există mai multe motive pentru a considera că Homer a trăit într-o epocă de transformări, în care lumea grecească a trecut de la „*loose society*” la „*tight society*”. Cel mai clar indiciu pentru aceasta este începerea colonizării, semn al presiunii demografice sporite din metropolă. Societatea organizată în polisuri este de tipul „*tight society*” și în multe privințe exact opusul lumii homerice. Epopeile homerice țin deci deja de

²⁶ Remarci foarte potrivite în legătură cu aceasta se găsesc în Wolfgang Helck, 1969, 290 și urm.

²⁷ P. Pelto, 1968; cf. J. W. Berry, 1977.

contextul unei forme de organizare a memoriei culturale ca reconstituire a trecutului bazată pe imaginea despre sine a grupului. Ele reprezintă punctul final și punctul culminant al acestei forme de organizare, reunind cu puțin înainte de declin suma tradițiilor, într-o operă de tip absolut nou, capabilă să reziste independent de purtătorii acestei amintiri și să devină punctul de pornire pentru o nouă amintire.

Cu aceasta ajungem la un alt aspect al fenomenului, la amintirea lui Homer, la transmiterea și răspîndirea textului homeric însuși. Aici trebuie să constatăm însă, în orice caz, că ea nu s-a produs prin cultura cărții și a cititului, ci prin cultura recitării festive. Începuturile transmiterii și răspîndirii textului homeric coincid cu sfîrșitul perioadei creatoare a epicii grecești în a doua jumătate a secolului al VI-lea î.e.n.²⁸ Bineînțeles că această coincidență nu este întîmplătoare. Și în Israel, începutul canonizării coincide cu „sfîrșitul profeției”. Rapsozii din secolul al VI-lea î.e.n. sînt „recitatori profesioniști ai unor opere cristalizate, atribuite lui Homer” (Pfeiffer). Ei combină de la început tradiția [*Textpflege*, n.t.], interpretarea [*Sinnpflege*, n.t.] și transmiterea, acționînd deci nu doar pentru a distra publicul, ci și ca filologi și ca educatori. Aceasta pentru că epopeile homerice au totodată și funcția de „encyclopaedias of conduct”.²⁹ „De la Homer am învățat toți”, spune Xenophanes, el însuși un rapsod (B. 10).³⁰ Instituția recitărilor din Homer a debutat cu jocurile pan-ateniene, extinzîndu-se pînă la serbările pan-elenice. În această primă fază a instituirii și organizării memoriei culturale la nivelul pan-elenic în forma unei impregnări naționale cu textul homeric, receptarea avea un pronunțat accent sărbătoresc, ceremonial și comunitar, contribuind la consolidarea comunității. Epopeile homerice circulau în forma tipică a „comunicării ceremoniale” și întemeiau într-o legătură indisolubilă cu serbările pan-elenice proiectul unei etnogeneze dincolo sau mai presus de identitatea

²⁸ Această informație și următoarele sînt preluate în mare măsură din R. Pfeiffer, 1979, și Uvo Hölscher, 1987.

²⁹ Havelock, 1978a.

³⁰ În legătură cu Homer ca „*praeceptor Graecia*”, cf. și Platon, *Prot.* 339 A și *Pol.* 606 E.

politică. Ele au devenit „marea tradiție”, care, la fel ca în India, au menținut treaz sentimentul comunității pe plan mai larg, respectiv *inter-local*,³¹ dincolo de luptele, războaiele, certurile cu privire la granițe și diferențele locale, de care nici Grecia, ca și India, nu a dus lipsă. Serbările pan-elenice și epica homerică au constituit un semn de aglutinare pentru identitatea colectivă a comunității de cetățeni care se constituia, avînd o forță integrativă comparabilă cu marile Dionysii și cu tragediile din epoca democrației atice.³²

2. Amintirea lui Homer: clasicii și clasicismul

A doua fază din organizarea memoriei culturale a grecilor începe în Alexandria. Această fază este precedată de o cezură profundă. Cultura recitării din epoca rapsozilor a făcut loc culturii cărții și lecturii. Dar mai ales conștiința timpului și a istoriei s-a modificat fundamental. Acum privirea nu mai este îndreptată spre tradiții ca opere ale unei epoci trecute, care nu mai poate fi continuată. Cu referire la modificarea culturii care are loc în secolul al IV-lea î.e.n. în întreaga zonă mediteraneană, termenul *elenism* (sau *elenizare*) este nepotrivit, deoarece implică o apropiere generală a culturilor de cea grecească, sugerînd ideea ca aceasta ar fi rămas neschimbată. În realitate însă, în secolul al IV-lea, în lumea mediteraneană s-a răspîndit o cultură unitară, cu trăsături la fel de pregnant orientale și grecești și care a însemnat o modificare la fel de profundă pentru statele grecești ca și pentru restul lumii antice. Dintre simptomele acestei schimbări fac parte, de exemplu, monarhia și birocrăția, zeificarea stăpînitorului, codificare normelor de drept, profesionalizarea politicii, administrației, armatei și a științei, depolitizarea individului și multe altele. Majoritatea acestor trăsături trimite mai degrabă spre Persia decît spre Grecia (cf. Smith, 1971, 77 și urm.). S-ar putea, de aceea, pune întrebarea, dacă nu cumva și clasicismul alexandrin prezintă elemente din cultura scrisă

³¹ R. Redfield 1956, în special 67 și urm.; G. Obeyesekere, 1963.

³² Cf. Chr. Meier, 1989.

orientală, bazate pe sacralitatea scrierii și pe imuabilitatea literei.³³ Nu numai texte, ci și abordarea lor vădesc influența orientală.

Vrem să privim fenomenul „textelor clasice” nu sub aspectul apariției lor, ci sub aspectul demersului memoriei. Între condițiile istorice ale apariției și cele ale amintirii avusese loc trecerea de la cultura greacă la cea elenistică. Identitatea limbii nu trebuie să ne facă să scăpăm din vedere adâncimea acestei cezuri. În esență avem de-a face cu o altă cultură, nouă, care privește din Alexandria înapoi, spre cea grecească. Noutatea și retrospectiva formează o unitate. Lumea literaturii se scindează în „cei vechi” (*hoi palaiói, antiqui*) și „cei noi” (*hoi neóteroi, moderni*), iar dialectica inovației este cea care constituie „*Antichitatea*”. Nu continuitatea, ci ruptura ridică „vechiul” pe soclul perfecțiunii de nedepășit.³⁴ Această ruptură nu trebuia să fie completă. Pentru ca să poată lua naștere clasicismul era nevoie, pe de o parte, de o cezură, care să arate că o continuare a tradiției nu mai era posibilă și că *Antichitatea* s-a oprit din dezvoltare, pe de alta, trebuia să existe o anumită continuitate, peste această cezură, care să recunoască trecutul lăsat în urmă ca propriu și care să-și vadă maeștrii în cei vechi. Trecutul trebuie să fie trecut, dar să nu fie străin.³⁵

Într-o anumită privință se repetă experiența homerică. Și în Alexandria, problema care se pune este codificarea unei amintiri, a unui raport cu *trecutul* de dincolo de cezură ca o construcție a continuității

³³ În această lumină capătă o altă pondere și informația provenind de la Cicero (*De Or.* III, 137) și de la alți autori, după care prima fixare a textelor homerice ar fi avut loc sub domnia tiranului Pisistratos, în legătură cu „biblioteca” înființată de acesta, după modelul celei a lui Polykrates din Samos. Rudolf Pfeiffer consideră această tradiție o retroproiecție a situației din vremea Ptolemeilor asupra Greciei arhaice. Am putea vedea aici însă și o tendință „orientalizatoare” a tiranilor care voiau să imite activitatea de colecționare de cărți a potențailor din Orient. Cf. Morton Smith, 1971, 139 și urm.

³⁴ Cf. E. A. Schmidt, 1987. În legătură cu un fenomen similar din epoca Ramessizilor, cf. Assmann, J., 1985, 484 și urm.

³⁵ Cf. Mukarovsky: „O operă care îi este străină poporului încetează să mai fie o operă de artă”, cf. R. Wellek, *Grenzziehungen. Beiträge zur Literaturkritik*, Stuttgart, 1972, 137.

culturale. Din această cauză, și „noua naștere a poeziei, și redescoperirea vechilor capodopere stau sub protecția fiicelor amintirii” (Pfeiffer, 125), a muzelor, cărora le era dedicat *Musaion*-ul, instituția creată în Egipt de Ptolemaios I pentru sprijinirea literaturii și a științelor naturale. Forma alexandrină de abordare a tradiției este critica de text, exegeza și transmiterea mai departe, într-o rafinare și o profesionalizare extrem de înaltă, nemaiîntîlnită. Textele sînt adunate, catalogate (*pinakes*), comparate. Se alcătuiesc liste de cuvinte, explicarea cuvintelor ia forma comentariilor. Se cercetează utilizarea cuvintelor de către autori și de către epoci ca bază pentru emendare și atribuire. Volumul de texte impune selecția. Bogăția materialului adunat este cîntărită, se face distincția între autorii „tratați” (*prattómenoi*), înșirați (*enkrithéntes*), incluși în liste și restul celor lăsați la o parte (*ekkrithéntes*). La sfîrșitul acestui proces de selecție desfășurat pe parcursul a cîteva secole s-a conturat „canonul clasicilor”.³⁶

Cu aceasta s-a ajuns la o fixare a sensului cultural care, ca durabilitate, nu stă cu nimic mai prejos de canonul ebraic. „Marea tradiție” a textelor fundamentale este scoasă definitiv din „comunicarea ceremonială” din societatea polisurilor, care în domeniile esențiale se baza încă pe oralitate, și este introdusă în cadrul instituțional al cosmopolitei societăți culturale elenistice. Ia naștere astfel o cultură, a cărei coerență și continuitate se întemeiază complet pe texte și pe interpretarea acestora. Instituțiile și interpreții sînt cei care asigură continuitatea culturală, de la „*philólogoî*”, trecînd prin călugări, pînă la umaniști.

³⁶ Grecii nu vorbeau aici de „canon”, nici cu referire la „listele celor selectați”, pentru care se pare că nu exista un cuvînt grecesc (în latină ele se numeau *numerus* și *ordo*), nici cu privire la totalitatea autorilor și textelor clasice. Cf. mai sus p. 113. În schimb, termenul „clasic” este originar, chiar dacă se referă abia la receptarea romană a percepției „clasicilor” de către alexandrini. „Clasicii”, adică cei care făceau parte din *classis*, din pătura suprapusă, plătoare de impozite, este o metaforă spirituală pentru termenul grecesc *enkrithéntes*. Pentru amănunte, cf. R. Pfeiffer, 1978 și E. A. Schmidt, 1987.

Ambele procese, delimitarea canonizatoare și fixarea tradiției, la sfârșitul cărora stau canonul celor 24 de cărți ale „cărțurilor” evrei și canonul clasicilor al „filologilor” alexandrinii, s-au desfășurat nu doar aproape simultan, ci și în contact reciproc.³⁷ Pentru canonul ebraic, Tora a jucat același rol de nucleu de cristalizare și de canon în canon ca și canonul homeric pentru canonul grecesc al clasicilor. La fel ca tradiția homerică din Grecia, tradiția Torei a funcționat în Israel ca proces etnogenetic. O dată cu textul *s-a fixat* și conștiința apartenenței naționale comune. Ambele procese erau încheiate deja înainte ca în perioada persană să înceapă modificarea generală a culturii din spațiul mediteranean, pe parcursul căreia Grecia s-a transformat într-o cultură a cărții și a lecturii, iar în Israelul celui de al doilea Templu, cărturarii au devenit păzitorii tradiției și purtătorii memoriei culturale. Cărturarii priveau spre profeți la fel cum filologii priveau spre autori clasici: reprezentanți ai unei epoci definitiv încheiate, fără continuare. În Israel, această perioadă durează „de la Moise la Artaxerxes”³⁸ (Ezdra și Neemia), în Grecia, de la Homer la Euripide.

În ambele cazuri se ajunge la o fixare a sensului cultural, care nu numai că a rezistat timpului, ci a avut un ecou universal. Nu doar memoria culturală a Occidentului se bazează pe clasicismul grecesc, între timp filologia clasică se practică și în China, și în Africa. Pe Biblia ebraică se sprijină cărțile sfinte ale creștinilor și ale musulmanilor, căci nici Coranul nu ni-l putem imagina fără Biblie.

³⁷ Asemenea contacte lipsesc probabil complet în ce privește procesul relativ concomitent al formării canonului budist și confucianist, la care nu ne oprim aici. Textele zoroastriene erau supuse, la fel ca Vede, interdicției de a fi scrise și au fost notate abia în secolul al III-lea e.n. În legătură cu formarea canonului budist și cu efectele sale declanșatoare asupra altor canoane din lumea orientală, cf. C. Colpe, 1987.

³⁸ Așa o delimitează Iosephus Flavius și alții, cf. S. Z. Leiman, 1976.

III. Hipolepsa – Cultura literară și evoluția ideilor în Grecia

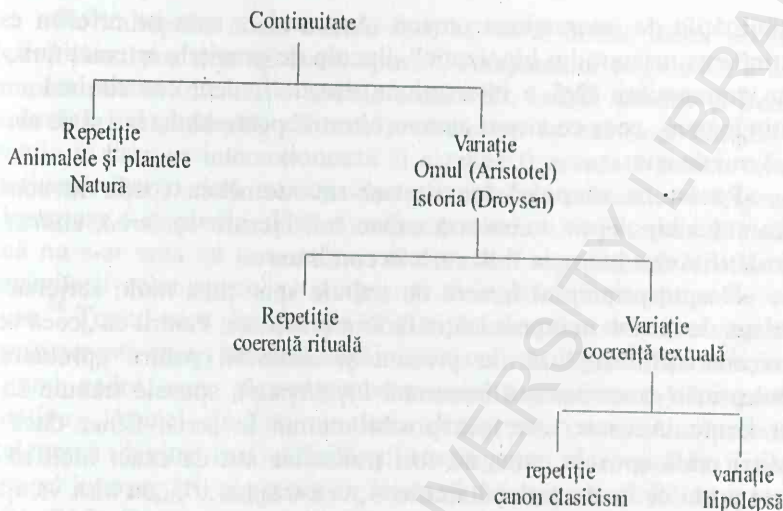
Este în general unanim acceptat că evoluția unică a ideilor³⁹ din care s-au dezvoltat pe parcursul a câteva secole textele fondatoare, tradițiile și formele de gândire ale raționalismului occidental sînt un rezultat al culturii scrise, și anume al culturii scrise grecești. Dacă putem identifica religia (în sens emfatic) și statul ca invenții specifice ale culturii scrise ebraice, respectiv egiptene, atunci filosofia și știința, deci dezvoltarea unui discurs bazat pe reguli logice și pe căutarea adevărului, reprezintă contribuția specifică a Greciei, drumul unic urmat de greci.

Cultura scrisă grecească are două particularități. Prima constă, cum am menționat deja, în faptul că ea nu s-a desprins de tradiția orală, ci a preluat-o și a continuat-o într-o măsură fără seamăn. A doua particularitate o considerăm a fi elaborarea de noi forme de raporturi intertextuale. Nu mai avem de-a face cu reacția unui vorbitor față de altul, ci cu reacția textelor între ele. Textul scris nu acționează doar informînd, oferind indicații și conservînd în afara spațiului interacțiunii sociale scrise, de exemplu în economie sau politică, ci funcționează totodată și ca mijloc de referință, deci *autoreferențial*, la alte texte scrise din cadrul specific al domeniului respectiv. Apare o nouă formă a continuității și coerenței culturale: referirea la texte din trecut, sub forma unei variații controlate, pe care o numim „hipolepsă”. Trebuie să mărturisim însă din capul locului că termenul are acest sens în izvoarele grecești. Ceea ce intenționăm să desemnăm astfel se apropie cel mai mult de ceea ce Aristotel denumea „*epidosis eis hauto*” („adăugare la sine însuși”). Aristotel folosește această expresie pentru a exprima deosebirea dintre om și lumea animalelor și a plantelor și pentru a

³⁹ Preiau acest concept de la N. Luhmann, căruia capitolul de față îi este deosebit de îndatorat. Luhmann a semnalat în mai multe rînduri corelația dintre cultura literară și revoluția ideilor și a făcut astfel cunoscute în Germania lucrărilor filologului clasic american E. A. Havelock. Cf. Luhmann, 1980, 17 și urm., 45-71; 1984, 212-241.

denumi forma proprie omului de „a participa la cele veșnice și la cele divine” (*De anima* II,4,2). Johann Gustav Droysen reia în a sa *Historik* această categorie aristotelică în distincția dintre istorie și natură. Continuitatea naturii constă în repetiție. „Bobul de grâu pus în pământ duce prin pai, inflorescență și spic la repetarea acelorași boabe. Și în mod asemănător animalul, la fel întreaga viață de pe pământ, întreaga lume siderală, ale cărei evenimente esențiale pentru noi sînt răsăritul și apusul periodic. Aici timpul ne apare ca secundar, șirul infinit, numit timp, se fragmentează în cercuri sau perioade, cum le numește algebra, care se repetă mereu.” În schimb, continuitatea culturii constă într-o variație progresivă. „Este o continuitate în care tot ce a fost mai înainte se extinde și se completează prin ceea ce urmează (*epidosis eis hautō*), o continuitate în care fiecare formațiune apare ca un moment al sumei ce ia naștere astfel. În această succesiune neîntreruptă, în această continuitate care se potențează mereu, viziunea generală a timpului își capătă conținutul discret al unei serii infinite de deveniri progresive. Totalitatea fenomenelor care ne apar astfel ale devenirii și înaintării o percepem ca istorie.”⁴⁰ Am propus deja în capitolul II, la sfîrșitul primului paragraf, să înlocuim această distincție simplă între natură și istorie printr-o formă recursivă, în care, în cadrul polului *istorie* să distingem încă o dată, folosind același criteriu, între repetiție și variație (progresivă). În felul acesta obținem un concept mai restrîns de istorie, pe care îl numim „hipolepsă”:

⁴⁰ J. G. Droysen 1972 (1857), 11 și urm. Pentru această indicație îi mulțumesc lui Wolfgang Raible.



1. Formele organizării hipoleptice a discursului

Cuvîntul grecesc *hypólepsis* este folosit în două contexte tipice, de la care putem porni. Primul este contextul întrecerilor între rapsozi. Aici *hypólepsis* denumește regula după care următorul concurent trebuie să înceapă să recite din textul homeric exact din punctul unde a încetat cel dinaintea sa.⁴¹ Celălalt context este retorica. Aici *hypólepsis* înseamnă că oratorul trebuie să pornească de la ceea ce a spus antevorbitorul său.⁴² În ambele cazuri, *hypólepsis* denumește principiul conform căruia nu se începe de la început, ci se leagă de ceea ce a fost anterior și se implică într-un proces comunicativ. Acest proces comunicativ constituie ceea ce numim „orizontul hipoleptic”. În cazul întrecerii rapsozilor este concursul actual, în cazul retoricii este manifestarea care tocmai are loc, de exemplu o adunare populară sau un proces, în orice caz un proces interactiv, ale cărui limite în spațiu și timp sînt date de

⁴¹ „*Ex hypólepseos ephexês*”: Platon, *Hipparch.* 228 B; la Diogenes Laert. (I, 57) procedeul este numit „*ex hypobolês*”, cf. R. Pfeiffer, 1978, 24.

⁴² G. Bien, „Hypolepsis”, în: J. Ritter, 1969, în special p. 64 și 66.

posibilitățile de interacțiune umană. Aspectul la care ne referim este „extinderea orizontului hipoleptic” dincolo de granițele interacțiunii, în sfera comunicării fără o interacțiune directă⁴³, deci constituirea unui spațiu în care „ceea ce a spus antevorbitorul” poate să dateze și de acum două mii de ani.

Pentru ca să poată lua naștere un asemenea spațiu în sensul orizontului hipoleptic trebuie să existe trei lucruri: *scrierea, cadrul și adevărul*. Acest lucru va fi lămurit în continuare.

Despre principiul *scriere* nu trebuie spus prea mult: scrierea se înțelege de la sine în comunicația fără interacțiune. Pentru ca „ceea ce a spus antevorbitorul” să fie prezent și accesibil pentru „preluarea” hipoleptică (exact aceasta înseamnă *hypólepsis*), spusele trebuie să fi fost fixate. Aceasta este însă posibil numai în scris. Chiar dacă în tradiția orală spusele cuiva au fost transmise atât de exact încât să se poate porni de la ele și după secole – „vi s-a spus...”, „eu însă vă spun vouă...” – avem de-a face cu o formă de fixare cu caracter de excepție în spațiul oralității. Memoria este folosită aici ca un fel de scriere. Ceea ce contează nu este mediul scrierii, ci fixare trans-situativă a *celor spuse*, transformarea lor în text, deci *textualitatea*. Legătura se poate face numai cu texte, nu cu interacțiuni.⁴⁴ Textualitatea ia naștere acolo unde limba s-a desprins suficient din fixarea *empractică* în *situații* (deci de tipurile de interacțiune socio-culturală), pentru a căpăta o înfățișare independentă, ca *text*. Această înfățișare este de regulă fixată în scris. Nu este însă voie să ne pripim și să considerăm că simpla apariție a scrierii – fie chiar a scrierii alfabetice – ar constitui deja acel fenomen pentru care intenționăm să propunem termenul „hipolepsă”.⁴⁵ Scrierea este doar o condiție necesară, nu și una suficientă.

⁴³ Diferența între „interacțiune” și „comunicare fără interacțiune” este preluată din N. Luhmann 1980; 1984.

⁴⁴ Cf. K. Ehlich, 1983.

⁴⁵ Aceasta pare a fi opinia lui N. Luhmann, care consideră tipul de argumentare prin referire la texte anterioare, ceea ce numim noi *hypólepsis*, o consecință a sistemului de scriere alfabetic, sprijinindu-se în special pe publicațiile lui E. A. Havelock: „De îndată ce scrierea alfabetică a permis extinderea comunicării dincolo de cercul limitat în spațiu și în timp al celor prezenți, nu

Ne îndreptăm acum atenția spre cel de al doilea factor necesar, *cadrul*. Am spus deja că „cele spuse”, componenta lingvistică a unui complex proces interactiv, trebuie scoasă din cadrul situativ și trebuie să devină independentă, ca text, pentru a putea exista și dincolo de situația în care se interacționează și a putea fi accesată pentru reluări ulterioare. Dar o dată cu scoaterea din situația comunicativă, sensul celor spuse s-ar pierde, dacă situația ca atare nu ar fi „extinsă”, adică dacă nu s-ar crea un nou cadru situativ, care organizează atât dosarul transmiterii celor spuse, cât și pe cel al legăturii hipoleptice de cele spuse.⁴⁶ Textul scos din situația originară, „desprins de orice situație”, și prin aceasta expus oricărei răstălmăcirii sau respingeri⁴⁷, are nevoie de un nou cadru, care să compenseze această pierdere a determinării situative. „Atunci când comunicarea depășește cercul celor prezenți, înțelegerea devine mai dificilă și respingerea mai ușoară; lipsește ajutorul interpretării și presiunea interacțiunii concrete.” (N. Luhmann, 1984, 219) Cu această problemă se confruntă mai ales literatura și știința. În cazul literaturii, textul însuși devine independent prin faptul că include și explicitează propriul său cadru situativ. De aceea aflăm, de exemplu în epopeile homerice, atât de multe despre statutul barzilor și despre împrejurările în care se recita epica eroică, sau la Alkaios despre *sympósion* ca locul unde se produce poezia lirică. În cazul științei,

te mai poți bizui pe forța cuceritoare a expunerii orale, fiind nevoit să argumentezi mai mult pornind de la chestiune. Acestui fapt pare să-i datoreze existența «filosofia». Filosofia este «sophia», îndeminarea necesară pentru a permite comunicarea universală, serioasă, demnă de a fi păstrată, legată de capacitatea de cuprindere a alfabetului.” (1984, 219 și urm.) În ce privește scrierea, este suficient să ne referim la culturile literare orientale, unde acest efect nu s-a manifestat. De aceea Havelock îl limitează la scrierea alfabetică. La aceasta se poate opune ca argument China, unde – în cadrul unui complicat sistem de scriere ideografic – discursul filosofic, organizat hipoleptic, a putut să se dezvolte, cu nimic mai prejos decât cel grecesc.

⁴⁶ Referitor la situația „extinsă”, cf. Ehlich, 1983, în special 32 și Assman, J., 1990b, 3-5.

⁴⁷ Cf. în legătură cu aceasta renumitele rezerve formulate de Platon în *Phaidros* și în *Scrisoarea a șaptea*.

societatea este cea care se îngrijește să ofere un asemenea cadru. Acest nou cadru al „comunicării fără interacțiune” (Luhmann) trebuie să ofere nu doar posibilitățile pentru ca textul celor spuse să se poată păstra și să rămână inteligibil, ci trebuie stabilite și „regulile reluării”, la fel ca și cadrul de interacțiune original al concursurilor rapsozilor ori al discursului juridic sau politic. Aceasta înseamnă că este nevoie să apară „instituțiile” în cadrul cărora să se poată desfășura un asemenea dialog.

Asemenea instituții au fost academia pl tonică și peripatia aristotelică. În absența acestora – putem spune aceasta fără teama de a exagera – n-ar fi apărut niciodată acel „orizont hipoleptic” al filosofiei occidentale în cadrul căruia astăzi ne putem referi la fel de ușor la Platon și la Aristotel ca „antevorbitori”, ca și la Descartes, Kant și Hegel. Pare la îndemână să-i considerăm pe Platon și pe Aristotel *clasici*, în sensul principiului *clasicismului*, sau texte *canonice*, în sensul principiului *canonului*. De ce am mai avea nevoie de un al treilea principiu, de *hipolepsă*? Numindu-i „clasici” pe Platon și Aristotel, accentuăm caracterul lor de modele de neatin s. Seriile lor au fixat criterii pentru ce înseamnă a filosofa, la fel cum Homer a fixat criteriile poeziei epice. Numindu-i canonici, accentuăm calitatea lor de autorități. Evul Mediu a procedat într-adevăr astfel cu Aristotel. Se vede însă clar că nici una dintre aceste două forme de demers nu reușește să surprindă complet esența abordării filosofice a textelor. Aici este vorba de o a treia formă de demers, care trebuie deosebită clar de *clasicitate* și de *canon*, chiar dacă între acestea există legături.

2. Procesul hipoleptic, instituționalizarea autorității și a criticii

Am numit al treilea element *adevărul*; am putea să-l numim și *informația* sau *lucrul*. Așa cum a subliniat N. Luhmann, comunicarea presupune cunoașterea diferenței dintre comunicare și informație. În interacțiunea orală, această diferență nu este de regulă evidentă, ea este impusă abia de scriere. „Abia scrierea și tiparul ne îndeamnă să declanșăm procese comunicative care nu reacționează la unitatea dintre comunicare și informație, ci tocmai la deosebirea dintre acestea: procese de control a veridicității, procese prin care se articulează o

bănuială.⁴⁸ Scrierea și tiparul ne obligă deci să vedem diferența care constituie comunicarea și provoacă astfel reacția dintre comunicări într-un sens mult mai specific decât ar fi posibil în dialogul oral.”⁴⁹

Principiul hipolepsei se adresează procedeele de control și de articulare a suspiciunii, care se referă la diferența dintre comunicare și informație. Acestea sînt principii polemice, agoniste. Ele reglementează cumva condițiile în care textele concurează, de aceea filologul clasic american H. v. Staden vorbește de „intertextualitate agonistică”.⁵⁰ În condițiile comunicării hipoleptice, cultura literară devine o cultură a conflictului.⁵¹

Acest element agonist al culturii literare grecești a fost criticat de Iosephus Flavius. În opoziție cu evreii, a căror tradiție se sprijinea pe o singură carte sfîntă, grecii aveau nenumărate cărți, care se contraziceau reciproc. Ceea ce n-a putut Iosephus să vadă este faptul că tocmai mulțimea de voci („*diaphonia*”) literaturii grecești reprezenta o cucerire exclusivă a culturii literare. Univocitatea cărților biblice, pe care el o opune diafoniei grecești, se bazează pe principiul siguranței absolute cu privire la adevăr. Ceea ce transformă o culegere de texte într-un canon este decizia de a considera ideile din acestea adevăruri ultime, imuabile și de nedepășit. Hipolepsa pleacă, dimpotrivă, de la ideea că adevărul poate fi doar aproximat. Energia sa cinetică vine din conștiința că nu există o cunoaștere completă, preexistentă. De adevăr ne putem doar apropia – acesta este principiul fundamental al hipolepsei –, și dacă ne-am eliberat de complexul de a începe vreodată de la început, atunci recunoaștem că ne aflăm mereu într-un discurs în desfășurare, vedem ce direcții se deschid și învățăm să ne referim, conștienți, înțelegînd și

⁴⁸ Cf. și mai clar Luhmann, 1980, 47: „Altfel decât în cazul limbii vorbite sau al vorbirii, unde deja ascultarea expunerii absoarbe în mare măsură această activitate, textul scris te îndeamnă de-a dreptul la a-l aprecia de la distanță.”

⁴⁹ *Soziale Systeme*, 223 și urm.

⁵⁰ Mă refer la o informație verbală în legătură cu un proiect încă nepublicat (1991).

⁵¹ N. Luhmann face din acest element al culturii literare grecești un punct central al teoriei sale a comunicării în general, pe care se bazează improbabilitatea constituțională a comunicării (reușite).

critici, la ceea ce au spus antevorbitorii. Nici revoluțiile științifice nu pot renunța la această determinare hipoleptică a noului. Faptul că relevanța inovativă a unei afirmații devine vizibilă abia în relația hipoleptică ține de condiția științei ca o căutare organizată a adevărului.

Fiecare text organizat hipoleptic se află într-o triplă relație: 1) referitor la texte mai vechi, 2) referitor la lucru, 3) referitor la criteriile pe baza cărora se poate controla pretenția de adevăr a textului și diferența dintre comunicare și informație. Nu este deci vorba doar de o coerență intertextuală ca în literatură. În discursul organizat hipoleptic, coerența ia naștere prin relația triumphiulară dintre autor, antevorbitor și lucru, relație controlată pe baza criteriilor comune ale adevărului. *Lucrul* însă face parte în totalitate din orizontul situației „extinse”. După sute de ani, referirea la *lucru* ar fi la fel de imposibilă ca referirea la spusele antevorbitorului, dacă n-ar fi fost luate măsuri speciale în vederea instituționalizării permanenței, care mențin lucrul prezent în conștiința generațiilor viitoare. Ceea ce contează este fixarea trans-situativă a relevanței. Nu este suficient ca spusele să fie scrise. Nu este suficient nici măcar să se aibă în vedere lucrul despre care este vorba, dacă nu se are în același timp în vedere *relevanța* punerii în discuție. De ce este atât de importantă o anumită chestiune? De ce este important să se găsească adevărul în legătură cu acel lucru? Ceea ce îi corespunde „situației extinse” în planul semantic este constituirea unei „arii tematice”.⁵²

„Problema” este forma la care trebuie dus un lucru, o temă, pentru ca importanța ei să supraviețuiască situației concrete și pentru ca alți autori să revină asupra ei și totodată asupra textului în care a fost tratată. „Problema” constituie elementul organizator al discursului hipoleptic.⁵³ Pentru știință, problema reprezintă ceea ce reprezintă

⁵² Cf. J. Markowitsch, 1979, p. 115 și urm.; N. Luhmann, 1984, 213 și urm.

⁵³ Luhmann (1980, 47) vede în „problemele și inconsistențele cognitive, mai ales în problemele insolubile” un „mecanism suplimentar”, care accelerează variația. „Garanția decisivă a revoluției ideilor, în ce privește probabilitatea și ritmul, constă în faptul că cunoașterea poate fi sistematizată numai datorită punerii problemelor.”

„mito-motricitatea” pentru societate în ansamblu. Problema conține un element de neliniște dinamică. Adevărul este pe de-o parte problematic, pe de alta, cel puțin teoretic, gășibil. Discursul mitic este liniștit în măsura în care nu se întrevăde nici o contradicție și toate afirmațiile și imaginile stau alături, cu aceeași îndreptățire. Discursul canonic este și el liniștit, deoarece nu acceptă nici o contrazicere. Discursul hipoleptic este, în schimb, o cultură a contrazicerii, bazându-se pe perceperea acută a contradicțiilor, critică însoțită de păstrarea în același timp a pozițiilor criticate.

Cel care este obișnuit cu disciplinarea hipoleptică a gândirii științifice înclină de regulă să subaprecieze toleranța la contradicție a experienței cotidiene. Acest lucru este valabil mai ales cu privire la epocile trecute și la culturile „sălbatică”. Lévi-Strauss a impus pentru aceasta noțiunea „gândire sălbatică”. Procedul gândirii sălbatică, bricolajul, este o abordare a tradiției diametral opusă disciplinei hipoleptice. „A bricola” înseamnă a lucra cu materiale de-a gata, care dispar în urma schimbării funcției. În schimb, „hipolepsa” este lucrul cu materiale de-a gata, care nu le schimbă funcția, în cadrul unui context funcțional comun.

3. Are gândirea o istorie? Istoria spiritului ca proces hipoleptic

Această disciplinare a recursului la texte este condiția pentru ca să poată avea loc ceva în genul unei „evoluții a ideilor” și, pentru a sublinia încă o dată, este o chestiune care implică mult mai multe premise, scrierea fiind doar una dintre acestea. Se înțelege că nu este vorba doar de o realizare exclusiv grecească: înflorirea filosofiei chinezești după Confucius se bazează pe același principiu al hipolepsei. Recursul la texte fondatoare, preluarea a ceea ce au spus alții mai înainte, respectarea criteriilor adevărului, respectiv ale plauzibilității și ale relevanței chestiunii au permis acea formă de progres, pe care Luhmann o numește „revoluția ideilor” și care face ca gândirea să aibă o istorie. Istoria spiritului și a ideilor poate fi scrisă numai prin referire

la acele domenii culturale în care a avut loc o astfel de istorie.⁵⁴ Acest lucru îi devine deosebit de clar celui care încearcă să extindă proiectul unei istorii a spiritului și asupra culturilor care nu au dispus de o structură hipoleptică. În Egiptul antic, de exemplu, doar în anumite sectoare ale tradiției existau rudimente ale formei discursului hipoleptic: în discursul înțelept din „Învățăturile pentru viață”, care se raportează clar una la alta, deși rareori în mod explicit⁵⁵, și în „Discursul teologic” din imnurile Noului Regat.⁵⁶ În ambele cazuri se pot recunoaște clar condițiile istorice și sociale ale apariției (incipiente) a discursului hipoleptic. De acestea țin instituții ca școala (pentru învățături) și templele (pentru imnuri). Ele sînt legate de formarea și continuarea „ariilor tematice”, deci de probleme a căror relevanță era resimțită ca deosebit de importantă, de exemplu problema unității dumnezeirii pentru discursul teologic⁵⁷ și problema ordinii sociale sau a *dreptății* pentru discursul înțelepciunii. Dacă privim însă cultura egipteană în ansamblu, vedem că avem de-a face doar cu insule în curentul tradiției, cu fenomene excepționale, care confirmă regula. Regula este însă ca scrierea să rămînă încorsetată în instituțiile coerenței rituale, al cărei principiu era repetarea și nu variația disciplinată.⁵⁸

Considerăm că cea mai importantă consecință a acestei constatări este faptul că ea oferă o explicație suficientă pentru acele fenomene pe care K. Jaspers, prin conceptul său „*Achsenzeit*”, le-a făcut celebre, dar mai mult le-a mistificat decît să le lămurească. În perioada axială „s-au concentrat lucruri extraordinare. În China au trăit Confucius și Lao-Țe, au apărut toate curentele filosofiei chineze, au meditat Mo-Ti, Țung-Țe, Lie-Țe și mulți alții. În India au apărut Upanișadele, a trăit Buddha și s-

⁵⁴ Referitor la dimensiunea istorică a gândirii și la istoriografia gândirii, cf. mai ales R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, 1984.

⁵⁵ Cf. H. Brunner, 1979. Am încercat o reconstituire a istoriei discursului în capitolul II din Assmann, J., 1990.

⁵⁶ Assman, J., 1983a; 1984, 192-285.

⁵⁷ Cf. Assmann, J., 1986a.

⁵⁸ J. Goody s-a ocupat în 1987 (37 și urm.) de implicațiile scrisului în religiile Orientului antic.

au dezvoltat toate variantele filosofiei, pînă la scepticism și la materialism. În Iran, Zarathustra își expunea învățăturile despre lupta dintre bine și rău, în Palestina s-au impus proorocii, de la Ilie, Isaia și Ieremia, pînă la Deutero-Isaia. Grecia i-a văzut pe Homer, pe filosofi Parmenide, Heraclit, Platon – și pe tragedieni, pe Tucidide și pe Arhimede. Tot ce poate fi desemnat prin astfel de nume a crescut în cadrul doar cîtorva secole, aproximativ în același timp în China, India și în Occident, fără ca unii să știe de ceilalți.”⁵⁹

Misterul sincroniei se vedește a fi fost o iluzie optică din moment ce îi includem pe Echnaton și pe Mohamed în această listă (în care își au locul, fără îndoială). Învățătura lui Zoroastru este datată astăzi cu mult mai devreme (în jurul anului 1000 î.e.n.). În felul acesta, perioada în discuție se extinde din secolul al XIV-lea î.e.n. pînă în secolul al VII-lea e.n. și pierde astfel orice semnificație. Timpul este, evident, ceva exterior acestui fenomen. Trebuie pur și simplu admis că, din moment ce s-a atins un anumit nivel, se ajunge întotdeauna la astfel de izbucniri, ale căror urmări revoluționare s-au putut vedea în cadrul unei culturi avansate a scrisului, a textului și a interpretării. Cazul lui Echnaton este deosebit de grăitor. Viziunea lui despre unitatea dumnezeirii reprezintă cea mai radicală dintre revoluțiile monoteiste. Ea și-a găsit expresia în marile texte care ar fi putut deveni texte fondatoare, dacă această religie n-ar fi rămas în Egipt un simplu episod. Din această cauză textele respective au fost acoperite de uitare și redescoperite, spre uimirea crescîndă a egiptologilor, de-abia în secolul trecut.

Nu este vorba de un prag între două epoci, ci de o transformare culturală care a început mai devreme sau mai tîrziu, o oarecare aglomerare constatîndu-se în mileniul I î.e.n. Ceea ce Jaspers descrie, începuturile vieții spirituale, pe care el le vede ca relativ simultane, în diverse puncte ale globului, poate fi explicat mai exact. Este vorba de trecerea de la coerența rituală la cea textuală, care, o dată cu răspîndirea culturii literare, a cuprins cam în același timp, în mileniul I î.e.n., în mod absolut firesc, culturi foarte diferite, între care existau doar contacte firave. În acest timp au luat naștere nu doar textele fondatoare,

⁵⁹ K. Jaspers (1949), Hamburg, 1955, 14 și urm. Cf. critica în A. Assmann, 1988.

ci și instituțiile culturale cu ajutorul cărora impulsurile normative și formative ale acestor texte s-au menținut, cu toate schimbările suferite de limbi, sistemele sociale, orînduirile politice și construcțiile realității, și s-au creat condițiile dialogului peste milenii cu înaintașii. Complet orb față de condițiile instituționale și tehnologice ale evoluțiilor culturale, Karl Jaspers a neglijat total în reconstituirea sa rolul scrierii. Alți cercetători, precum E. A. Havelock, J. Goody și N. Luhmann, tind să supraaprecieze acest factor. Punctul decisiv îl constituie rolul atribuit de o societate scrierii, modul de abordare a textelor și a sensului fixat prin scris, artei recursului la texte fondatoare. Aceasta nu este o chestiune de utilizare a scrisului, ci ține de mnemotehnica culturală.

Acest lucru nu se vede nicăieri mai clar decît în faptul că atributul caracteristic al culturilor din „epoca axială” – sau, mai simplu spus, al culturilor „axiale” – se poate pierde. Nu este deci vorba de cuceriri evoluționare, de la care să nu se mai poată da înapoi: „S-a întîmplat și nu se mai poate da înapoi.”⁶⁰ Oricînd este posibil ca instituțiile cu funcție exegetică să dispară, ca textele fundamentale să devină ininteligibile ori să-și piardă autoritatea, ca o cultură să recadă în coerența rituală.⁶¹ Ceea ce a descris Jaspers este forma de organizare a memoriei culturale, care permite idei neobișnuite, dar care a creat și orizonturi temporale reluării trecutului, în care texte fondatoare din mileniul I î.e.n. încă ne mai spun ceva.

Are gîndirea o istorie? Da: în cadrul amintirii culturale pe care am descris-o cu ajutorul noțiunii de hipolepsă. În interiorul acestui cadru cultural s-a dezvoltat istoria pentru ale cărei începuturi Jaspers a creat termenul de „perioadă-axială”.

⁶⁰ K. Jaspers, 1973, cit. după A. Assmann, 1988, 192.

⁶¹ Despre „de-axializare” și „re-axializare” vorbesc autorii volumului editat de A. B. Seligman în 1989. Se înmulțesc vocile care interpretează epoca noastră postmodernă în sensul unei noi re-oralizări și de-axializări.

Memoria culturală. Încercare de sinteză

La capătul acestui periplu prin diversele abordări teoretice și studii de caz antice se impune să rezumăm în câteva cuvinte ce a rezultat din răspunsurile la întrebarea noastră cu privire la modificările structurii conective a societăților, la „memoria culturală”. Pentru aceasta vrem să recapitulăm încă o dată exemplele istorice.

Egiptul târziu reprezintă un caz special pentru procesul de canonizare, care aici *nu* are loc în forma canonului de texte. Forma finală a acestui proces o putem vedea în templul din perioada greco-romană, care reprezintă mai mult decît o clădire. Templul întruchipează un plan extrem de complex și strict canonic. Pereții lui sînt acoperiți cu inscripții și constituie nu doar adăpostul pentru ritualurile de care, conform concepției egiptene, depind viața societății și chiar a cosmosului – iar după analiza noastră „structura conectivă” a culturii Egiptului antic –, ci și o formă de viață, care, prin reglementarea ei strictă, conține deja toate trăsăturile unui „mod de viață metodic” în sensul lui Max Weber. Deja Platon a interpretat templul ca o codificare a sintaxei gramaticii culturale egiptene, care fixa toate mostrele de acțiune și comportare, precum și toate producțiile artistice, o dată pentru totdeauna. În aprecierea egipteană a templului ies în evidență două motive tipice ale canonului: motivul revelației și motivul închiderii. Structura și decorația templului urmează indicațiile dintr-o carte căzută din cer, la acest plan sacru neadăugîndu-se nimic și neomișîndu-se nimic.

Dacă ne întrebăm cu privire la condițiile istorice ale acestei evoluții, vom da de dominația străină. Ruptura cu tradiția pe tărîmul politic a impus imperios o reorganizare profundă a memoriei culturale. Conform concepției egiptene clasice, statul era instituția salvatoare, care, prin realizarea *ma'at* (ordine-adevăr-dreptate), menține lumea în funcție și îi garantează fiecăruia perspectiva unei vieți după moarte.

Ideea menținerii în viață cu potențe salvatoare este transferată acum unilateral asupra templului. Chiar dacă apare un volum considerabil de scrieri, pentru a asigura cunoștințele referitoare la ritualuri, nucleul structurii conective al culturii egiptene târzii îl constituie totuși ritualurile. Ceea ce este reactualizat în templu prezintă trăsăturile unei amintiri contra-prezentice, de care ține și ideea unei „epoci de aur originare”, în care *ma'at* stăpînea încă pe pămînt, spinii nu înțepau, iar zidurile nu se surpau. Această vreme s-a dus, fără posibilitatea reîntoarcerii, dar ea poate fi rememorată, dedicînd zeilor morți, care au trăit pe atunci, un cult al morților și rememorînd astfel *ma'at*, care nu mai este acasă pe pămînt, prin ritualuri sacre. ,

În legătură cu Israelul se poate constata, dimpotrivă, ce este *canonul textului* și cum s-a ajuns la această circumscriere, codificare și canonizare a sensului cultural. Și aici observăm o ruptură cu tradiția la nivelul reprezentării politice, mai întîi în forma relativ mai ușoară a vasalității, mai târziu în forma extremă a deportării. Deportarea însemna pe vremea aceea sfîrșitul unei identități colective. O dată cu pierderea vechii patrii se prăbușeau toate cadrele amintirii colective, structura conectivă a culturii se rupea, iar grupul deportat se scufunda fără urmă în noul mediu. Acesta a fost și destinul triburilor israeliene din Regatul de Nord, care au căzut victimă asirienilor deja în anul 722. Ierusalimul se pare că a învățat din această catastrofă. Oare deportații din anul 587 să-și fi luat cu ei deja în exil Deuteronomul, carte care cuprinde bazele mnemotehnicii culturale și ale amintirii contra-prezentice, dramatizează pericolele uitării ca urmare a schimbării și te învață să gîndești dincolo de granițele țării? Învățînd poporul să nu uite ieșirea din Egipt, el întărește speranța reîntoarcerii la Ierusalim. Amintirea contra-prezentică relativizează locul actual prin rememorarea celui alt loc. Nu vrem să ne amestecăm în discuția specialiștilor în Vechiul Testament cu privire la vechimea Deuteronomului și la veridicitatea reformei lui Iosia, ne interesează mai mult relația dintre exil și canon în sensul unei condiționări și confirmări reciproce: fără canon, indiferent în ce formă, deportații n-ar fi rezistat exilului fără să-și piardă identitatea, iar fără exil, probabil că tradițiile pe care le luaseră cu ei nu s-ar fi cristalizat în forma care avea să devină Tora și, mai târziu, nucleul canonului biblic.

În Israel, istoria trebuia amintită, din toate puterile inimii și ale acțiunii, pentru ca să nu te reîntorci în Egipt. În Babilonia, ea trebuia rememorată, pentru ca să te poți întoarce în Israel.

Structura condiționării și întăririi reciproce se întâlnește cu un alt factor, care devine clar în mod paradigmatic în istoria Israelului: formarea fronturilor conflictuale în interior. Văzut din perspectiva interioară, biblică, canonul precedă toate aceste conflicte și le provoacă, punând poporul în fața alternativei de a respecta toate cerințele (și promisiunile) sale sau de a ceda presiunii externe. Văzut din perspectiva externă, a reconstituirii istorice, raportul apare inversat, nu șirul neîntrerupt de secesiuni, opoziții, tensiuni și scindări a impus explicitare tot mai clară a sensului cultural și în final transmiterea „îngrădită”, fixată în litera ei, în arhitectura canonului cu trei etaje.

Pe lângă motivul revelației și cel al închiderii, pe care le-am întâlnit deja în Egipt, în Israel apare încă un motiv: interpretarea. Interpretarea este un fenomen care însoțește obligatoriu transformarea culturală pe care am descris-o sub numele de coerență textuală. Dacă ponderea continuității culturale cade pe textele fondatoare, atunci este important ca acestea să fie păstrate și să se pună o punte peste distanța mereu crescândă dintre ele și realitatea mereu în schimbare. La început aceasta se face prin copiere și prin adăugări, prin adaptarea redacțională la noile posibilități de înțelegere. După ce însă textul a fost canonizat, deci când el nu mai poate fi modificat, prăpastia impune cu necesitate existența unui meta-text, a comentariului. Când spunem aceasta, trebuie să ne gândim și că modalitatea cunoscută nouă de a citi, înțelegând, reprezintă o treaptă firzie în evoluția lecturii. Modalitățile obișnuite în Antichitate erau lectura-memorizare, prin care cititorul învăța textul pe dinafară, și lectura hodegetică, unde înțelegerea se realiza în dialog cu învățătorul. Cu cât un text este mai canonic, cu atât mai necesar este hodegetul. La întrebarea lui Filip: „Dar tu înțelegi ce citești?” famenul din Etiopia a răspuns tot printr-o întrebare: „Cum să înțeleg, dacă nimeni nu-mi arată drumul (*hodégesei me*)?” (Fapte 8,27 și urm.) Consecința acestei evoluții a fost că îndrumările au fost considerate la fel de sfinte ca și textul însuși, că s-au format lanțuri genealogice de

exegeți, care și ei transmiteau sensul, paralel cu textul. Pe acest fapt se bazează conceptul rabinic „tora orală” și termenul catolic „tradiție”.

Paralel cu canonizarea textului merge obligația amintirii. Mnemotehnica culturală devine baza religiei; jertfirea se transformă în slujbă exclusiv verbală. Imperativul „Să-ți aduci aminte!” se referă la două aspecte, la fel de obligatorii: la *legea* pactului cu Dumnezeu, care trebuie respectată în orice împrejurări, și la *istoria* care a dus la această lege. Numai cel care nu va uita de ieșirea din Egipt va ști că legea înseamnă libertate și va fi în stare să o respecte. Aceasta este o formă cu totul nouă de raportare la trecut. Este adevărat că toate comunitățile trăiesc sub semnul unor istorii fondatoare, din care derivă ordinea și sensul acțiunilor lor. Am numit acest principiu „mito-motricitate”. Aceste povești aruncă o lumină asupra prezentului, din care o parte merge și spre viitor, indicînd direcția acțiunilor și a așteptărilor. În schimb, povestea Israelului este un mit de un tip absolut inedit. El are un loc fix în timp și se continuă în prezent. Este vorba de evenimente pe care se bazează nu doar ceea ce se întîmplă în prezent, căci aceasta este valabil pentru toate miturile. Este mai degrabă vorba despre o poveste care ține și de prezent. Ea nu are nimic comun cu miturile din Asia de Sud-Vest și cu lumea zeilor grecești. De unde vine această formă necunoscută de amintire, referire la trecut și mito-motricitate?

Cu această chestiune ne-am ocupat în excursul privind lumea scrierilor cuneiforme. Teza acestui excurs este că acest concept al istoriei și memoriei provine din sfera dreptului și că a fost dezvoltat împreună cu modelul politico-juridic al relației cu Dumnezeu din Israel pînă la a deveni istoriografie, așa cum apare ea în Deuteronom. Istoria în acest sens este o formă de autotematizare colectivă, în forma unei spovedanii. În ea se recapitulează greșelile poporului, pentru a nu se pierde sensul în situația de criză prezentă. Cu cît mai catastrofal și mai neclar este prezentul, cu atît mai salvatoare devine amintirea istoriei, care aruncă o lumină în beznă. Acest model, care explică nenorocirile actuale prin intervenția punitivă a zeilor mîniați, apare pentru prima oară în sursele mesopotamiene. Prin instrumentul juridic al jurămîntului, zeii sînt angajați ca supraveghetori ai acțiunilor și comportării oamenilor. Ca urmare a încălcării unui pact, deci a unui

tratat cu un alt popor, nenorocirea poate lovi întreaga țară. Din acest context rezultă ceea ce am numit „semiotizarea istoriei”. Fiind chemați ca martori și păzitori ai raporturilor și obligațiilor juridice asumate, zeii devin o instanță care te poate trage la răspundere, în fața căreia omul trebuie să se justifice. Tot ce ni se întîmplă este interpretat în cadrul acestui orizont ca un semnal al zeității răsplătitoare sau pedepsitoare; istoria capătă sens și semnificație: nu istoria mitică, originară, al cărei model fundamental statuează ordinea lumii, ci istoria întîmplărilor cotidiene, care are loc în timpul linear, unde cel mai important este să nu se uite înțelegerile încheiate în trecut. Corelația dintre faptă și răspuns se explică prin această așezare a structurilor conective pe baze juridice.

Ne-am referit la un grup de texte hitite din secolul al XIII-lea î.e.n. pentru a ne putea reprezenta modalitățile de recapitulare a istoriei pe baza unei asemenea semiotizări a istoriei. În acest context, importantă este teza după care reprezentarea trecutului prin amintire nu rezultă dintr-un universal „sens al istoriei”, care deci n-ar avea nevoie să fie explicat, ci este principial improbabilă și trebuie explicată de fiecare dată prin motive speciale. Trecutul este evocat numai întrucît el este necesar și întrucît este încărcat cu sens și semnificație, adică este *semiotizat*. Ca un factor esențial al conferirii de sens trecutului am identificat teoria „justiției conective”, a corelației dintre faptă și răsplată.

Termenul „justiție” ne duce cu insistență la tema „scris și scriere”. Justiția este tema centrală a culturii literare din Vechiul Orient și din Egipt, care s-a dezvoltat în Egipt și în Mesopotamia în importante opere de literatură sapiențială, iar în Mesopotamia, în plus, în scrieri juridice. Înțelepciunea și dreptul sînt strîns legate și apar împreună în tradiția scribilor. Sigur nu greșim atunci cînd corelăm teoria „justiției conective” cu funcționarii alfabetizați și cu înțelepții din „casele tăblițelor” (Babilonia) și din „casele vieții” (Egipt), grupul specific de purtători. Același lucru este cu mult mai mult valabil în ce privește Deuteronomul. Am tratat această carte mai ales în legătură cu cultura amintirii și imaginația politică: ca întemeiere a unei mnemotehnici culturale și a amintirii contra-prezentice și ca manifest al unei mișcări de *redeșteptare națională* la sfîrșitul asuprairii de secole de către

asirieni. Am fi putut să cităm această carte cu aceeași îndreptățire și ca o piatră de hotar între două epoci din istoria mediilor. Specialiștii în Vechiul Testament sînt de mult de acord că Deuteronomul a apărut în cercurile „scriitorilor înțelepți” (*soferim hakhamim*), care, și în Israel avînd sarcina de a duce mai departe tradiția, leagă ideologia justiției conective de înțelegerea raportului dintre faptă și răsplată, ceea ce echivalează cu înțelepciunea. Deuteronomul este o carte de drept și de înțelepciune și, în acest sens, un produs al unei culturi literare dezvoltate.¹ Aici se dezvoltă pentru prima dată în mod decisiv în coloanele unui rol ceea ce mai înainte se găsea în obicei și cutumă, în cult și ritual, în tradiția orală și în cunoștințele implicite. De aceasta se leagă speranța și programul pedagogic de a face din întreg Israelul un „popor înțelept” (Deut. 4,6), ideea cultivării prin scris, care caută să transforme structura conectivă a societății în coerență textuală și astfel să o prezeve. De aceasta ține și reforma cultului ca demolare și refacere a coerenței rituale. O dată cu Deuteronomul intră în acțiune scriitorii și înțelepții, predecesorii viitorilor cărturari, reprezentanți ai Israelului, la care se gîndea Ieremia, scriind:

Cum puteți voi să ziceți: „Sîntem înțelepți și avem legea Domnului?”
Căci iată, pana cea mincinoasă a cărturarilor a prefăcut-o în minciună.
(Ieremia 8,8)

Ceea ce înfierează aici Ieremia este echivalarea naivă a „grijei față de text” cu „grija față de sens”, ideea că posezi deja înțelepciunea și justiția din moment ce le-ai formulat într-o carte. Această critică nu privește Deuteronomul, căci țelul propriu-zis al mnemotehnicii prescrise aici vizează apropierea, pătrunderea în inimă și în suflet; dar privește fenomenele însoțitoare ale erudiției, care trebuie să fi provocat multe tensiuni în situația în care exista o „literatocrație” bine conturată. Aceași constelație cuprinzînd erudiția, cristalizarea identității etnice, efortul de amintire istoriografic și de reformă cultică se va repeta sub „Ezdra, scriitorul” și iarăși în epoca greco-romană.

¹ În legătură cu ancorarea Deuteronomului în cercurile tradițiilor scrierilor, cf. în special Weinfeld, 1972, 158 și urm.

Am prezentat ceva mai pe larg raporturile acestei evoluții care țin de cultura literară, deoarece ele au fost lăsate de-o parte în capitolul dedicat Israelului. În cazul Israelului, important pentru noi a fost în primul rând să relieșăm legătura dintre amintire și identitate, în timp ce pentru fenomenologia specifică a modificărilor ținând de caracterul culturii literare am ales ca exemplu Grecia.

În Grecia am descoperit exact aceeași constelație ca în Israel și – *mutatis mutandis* – ca în Egipt: formarea identității naționale (pănelenice) în contextul războaielor medice, apariția istoriografiei ca simptom al unei culturi a amintirii modificate, reforme politice și fixarea în scris a structurii conective. Istoriografia nu are aici caracterul de confesiune și de autotematizare colectivă precum în Mesopotamia și, mai ales, în Israel. Tema *vinovăției* nu joacă aici rolul unui principiu central al semiotizării. Este adevărat însă că el totuși nu lipsește. Elemente ale „justiției conective”, și astfel înțelepciunea orientală, sînt prezente și la Herodot. Lărgimea etnografică a orizontului său sparge însă cadrul oriental al „*history as national tradition*” (Setters, 1989).

Ceea ce am vrut să înfățișăm prin exemplul Greciei sînt două evoluții specifice culturii literare, care determină însă structura conectivă a propriei noastre culturi, memoria culturală a lumii occidentale, pînă astăzi. Le-am desemnat cu termenii *clasici* și *hipolepsă*. Cu aceasta ne reîntoarcem la conceptul „situație extinsă”, de la care am pornit, căci cu aceste două cadre instituționale s-a edificat o *situație*, un orizont intertextual, în care ne aflăm și astăzi. Grecia reprezintă cazul unic al fixării treptate în scris a textelor fondatoare. Desigur că un anumit rol a jucat și noul mediu, scrierea alfabetică prin care se notau și vocalele și prin care tradițiile orale complexe puteau fi înregistrate mai ușor decît în alte sisteme de scriere. Opinăm însă că Havelock a supraestimat mult acest rol, respectiv că a subapreciat capacitatea sistemelor de scriere orientale. Și aici vrem să înlocuim modelul explicației mono-cauzale printr-o structură circulară gen „*reflexive loop*”. Scrierea se combină aici cu alți factori într-un proces de intercondiționare și confirmare reciprocă. Acești factori sînt pe de-o parte structura politică pronunțat pluralistă, policentrică, pe de alta, atitudinea fundamental agonistă, competitivă a unei „*loose society*”, ca și inevitabilele tensiuni și fracturi ce țin de trecerea de la „*tight society*”

la societatea organizată în polisuri. Deja amintirea codificată de Homer a modului de viață micenian din epoca bronzului acoperă o cezură și este totodată fondatoare și contra-prezentică. Într-o măsură mult mai mare acest lucru este valabil pentru amintirea care se leagă de textul homeric în sensul unui „*traditum*”. A continua să te ții de Homer ca text fondator și în epoca polisului însemna a trăi în două lumi sau în două timpuri. În modul acesta s-a ajuns în Grecia la o formă de „viață în citate”, care cu timpul s-a dezvoltat în direcția unei culturi a exegezei, ca în Israel.

Pe lângă aceasta, în cursul fixării prin scris a unui proiect care s-a numit *filosofie*, s-a dezvoltat o cu totul altă formă de intertextualitate. Ceea ce s-a manifestat aici a fost acea dinamică proprie scrierii, descrisă deja în cuvinte emoționante de un scriitor egiptean din prima jumătate a celui de al doilea mileniu înainte de Hristos. Altfel decât *tradentul* tradiției orale, autorul de scrieri trebuie să dea socoteală în fața forumului textelor existente și să se legitimeze prin ceva nou, propriu, care n-a mai fost spus. În cadrul tradiției egiptene, Chacheperreseneb apare ca un predecesor izolat. În Grecia, din această problemă se naște o intertextualitate critică, o disciplină constând din raportarea critică la texte preexistente, care se stabilizează formînd un cadru al memoriei culturale, știința. Nici în Egipt, nici în Mesopotamia sau în Israel nu se poate observa ceva similar, în schimb în China și în India, da. De aceea nu-i vom urma pe Havelock și pe Goody, care explică aceasta doar ca o consecință a scrierii alfabetice. Este totuși sigur că această evoluție n-ar fi fost posibilă în absența scrierii. Consecințele culturii literare sînt multiple și se manifestă în fiecare societate în direcții foarte diferite. Structura sistemului de scriere, ideografic sau fonografic, alfabetice sau silabic, consonantic sau vocalic, joacă un rol secundar. Esențială este mai degrabă corelarea unei serii de factori, care acționează de fiecare dată în altă configurație, în interiorul fiecărei culturi și în fiecare epocă. Am încercat să delimităm, în cadrul unei teorii a memoriei culturale, cîmpul acestor configurații, cu ajutorul a patru concepte: formarea tradiției, referirea la trecut, cultura literară și constituirea identității.

Bibliografie

- Abadal i de Vinyals, Ramon d' (1958), „A propos du Legs Visigothique en Espagne”, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alt. Medioevo* 2, 541-85.
- Adamiak, Richard (1982), *Justice and History in the Old Testament. The Evolution of divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation*, Cleveland.
- ANET = Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955.
- Aland, K. (1970), „Das Problem des neutestamentlichen Kanons”, in: Käsemann 1970, 134-158.
- Albert, H. (1990), „Methodologischer Individualismus und historische Analyse”, in: K. Acham, W. Schulze (ed.), *Teil und Ganzes* (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 6), München, 219-39.
- Albrektson, B. (1967), *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel*, Lund.
- Alliot, M. (1949), *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolemées*, Bibl. d'Etud. 20, Kairo.
- Andersen, O. (1987), „Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum”, in: *Antike und Abendland* 33, 29-44.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London.
- ÄHG = Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München 1975.
- Anthès, P., Pahnke, D. (ed.) (1989), *Die Religion von Oberschichten*, Marburg.
- Appadurai, A. (ed.) (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge.
- Armstrong, J. (1983), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill.
- Artzi, P. (1969), „The birth of the Middle East”, in: *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 120-124.
- Artzi, P. (1984), „Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE”, in: *Bar Ilan Studies in History* 2, 25-39.

- Assmann, A. (1986), „Opting In und Opting Out“, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (ed.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt, 127-143.
- Assmann, A. (1988), „Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte“, in: D. Harth (ed.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart, 1877-205.
- Assmann, A. (1989), „Fiktion als Differenz“, in: *Poetica* 239-60.
- Assmann, A. (Ms.), *Erinnerungsräume. Zur Kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*, Habil. Schr., Heidelberg.
- Assmann, A. (ed.) (1991), *Weisheit. Archäologie der Literarischen Kommunikation III*, München 1991.
- Assmann, A. (1991a), „Zur Metaphorik der Erinnerung“, in: A. Assmann, D. Harth 1991, 13-35.
- Assmann, A. (1991b), „Kultur als Lebenswelt und Monument“, in: A. Assmann, D. Harth (ed.) 1991a, 11-25.
- Assmann, A. (1991c), „Was ist Weisheit: Wegmarken in einem weiten Feld“, in: A. Assmann 1991, 15-44.
- Assmann, A. și J., Hardmejer, Chr. (ed.) (1983), *Schrift und Gedächtnis*, München.
- Assmann, A. și J. (ed.) (1987), *Kanon und Zensur*, München.
- Assmann, A. și J. (1988), „Schrift, Tradition und Kultur“, in: W. Raible (ed.), *Zwischen Festtag und Alltag*, Tübingen, 25-50.
- Assmann, A. și J. (1990), „Kultur und Konflikt, Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“, in: J. Assmann, D. Harth (ed.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt, 11-48.
- Assmann, A. și J. (1991), „Das Gestern im Heute. Medien des sozialen Gedächtnisses“, Studienbegleitbrief zur Studieneinheit II des Funkkollegs *Medien und Kommunikation*, Weinheim.
- Assmann, A., D. Harth (ed.) (1991), *Mnemosyne*, Frankfurt.
- Assmann, A., D. Harth (ed.) (1991 a), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt.
- Assmann, J. (1975), *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg.
- Assmann, J. (1977), „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: *Göttinger Miscellen* 25, 1-25.
- Assmann, J. (1983), „Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken“, in: A. Peisl, A. Mohler (ed.), *Die Zeit*, München.

- Assmann, J. (1983a), *Re und Amun. Zur Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg.
- Assmann, J. (1983b), „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“, in: H. P. Duerr (ed.), *Selnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt, 336-59.
- Assmann, J. (1984), *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 192-285.
- Assmann, J. (1985), „Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte“, in: H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt, 484-499.
- Assmann, J. (1986), „Viel Stil am Nil? Ägypten und das Problem des Kulturstils“, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (ed.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt, 522-524.
- Assmann, J. (1986a), „Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten“, in: H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 46-69.
- Assmann, J. (1987), „Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten“, in: A. Hahn, V. Kapp (ed.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt, 208-232.
- Assmann, J. (1987a), „Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur“, in: J. Osing, G. Dreyer (ed.), *Form und Mass. Beiträge zu Sprache, Literatur und Kunst des alten Ägypten* (Fs. Gerhard Fecht), Wiesbaden, 18-42.
- Assmann, J. (1988), „Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägypt. Kultur“, in: J. Assmann, T. Hölscher 1988, 87-114.
- Assmann, J. (1988a), „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in: J. Assmann, T. Hölscher 1988, 9-19.
- Assmann, J. (1989), „State and Religion in the New Kingdom“, in: W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 55-88.
- Assmann, J. (1990), *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München.
- Assmann, J. (1990a), „Der leidende Gerechte im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion“, in: C. Elsas, H. G.

- Kippenberg (ed.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Würzburg 1990, 203-224.
- Assmann, J. (1990b), „Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten“, in: *Visible Religion* VII, 1-20.
- Assmann, J. (1991), „Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen Ägyptens“, in: A. Assmann, D. Harth 1991a, 135-152.
- Assmann, J. (1991a), „Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kulturellen Gedächtnisses“, in: J. Assmann, T. Sundermeier (ed.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen I, Gütersloh 1991, 11-30.
- Assmann, J. (1991b), „Das ägyptische Prozessionsfest“, in: J. Assmann, T. Sundermeier (ed.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen I, Gütersloh 1991, 105-122.
- Assmann, J., T. Hölscher (ed.) (1988), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt.
- Assmann, J. (1996), *Ägypten – eine Sinngeschichte*. München.
- Assmann, J., B. Gladigow (ed.) (1995), *Text und Kommentar*, München.
- Baczko, B. (1984), *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Paris.
- Balandier, G. (1988), *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris.
- Baltzer, K. (1964), *Das Bundesformular*, Neukirchen, ediția II.
- Barrow, R. (1976), *Greek and Roman Education*, London.
- Bartlett, F. C. (1923), *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge.
- Bartlett, F. C. (1932), *Remembering: a Study in Experimental Social Psychology*, Cambridge.
- Basset, J. C. et alii (1988), *La mémoire des religions*, Genf.
- Bauer, W. (1980), *China und die Fremden*, München.
- Baumann, G. (ed.) (1986), *The Written Word*, Oxford.
- Beauchard, J. (ed.) (1979), *Identités collectives et travail social*, Toulouse.
- Beck, F. A. G. (1964), *Greek Education 450-350 B. C.*, London.
- Bergson, H. (1896), *Matière et mémoire*, Paris.
- Berry, J. W. (1977), „Nomadic Style and Cognitive Style“, in: H. M. McGurk (ed.), *Ecological Factors in Human Development*, Amsterdam, New York, Oxford, 228-245.
- Bertrand, P. (1975), *L'oubli, révolution ou mort de l'histoire*, Paris.
- Bethge, H. G. (1975), „Vom Ursprung der Welt“: die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II (Diss. Berlin [Ost]).

- Bien, G., „Hypolepsis“, in: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1252-1254.
- Biesterfeldt, H. H. (1991), „Ibn Haldun: Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität“, in: A. Assmann, D. Harth 1991, 277-288.
- Blenkinsopp, J. (1977), *Prophecy and Canon*, Notre Dame.
- Bloch, M. (1925), „Mémoire collective, tradition et coutume“, in: *Revue de Synthèse Historique*, 73-83.
- Blum, H. (1969), *Die antike Mnemotechnik*, Diss. 1964 = Spudasmata 15.
- Bolkestein, H. (1939), *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht.
- Borchardt, R. (1973), „Die Tonscherbe“, in: *Prosa* IV, Stuttgart, 62-68.
- Borgeaud, Ph. (1988), „Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse“, in: Basset, J. C. et alii, 7-20.
- Bornkamm, G. (1964), „Lobpreis, Bekenntnis und Opfer“, in: *Apophoreta* (Fs. E. Haenchen), Berlin, 46-63.
- Bottéro, J. (1974), „Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne“, in: J. P. Vernant et alii, *Divination et rationalité*, Paris, 70-197.
- Bortero, J. (1987), *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris.
- Bourdieu, P. (1982), *La distinction. Critique social du jugement*, Paris 1979, dt.: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt, 1982.
- Boylan, P. (1922), *Thoth, the Hermes of Egypt*, Oxford.
- Brandon, S. G. F. (1967), *The Judgment of the Dead*, New York.
- Bremmer, J. (1982), „Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism“, in: J. den Boeft, A. H. Kessels (ed.), *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, 43-55.
- Brunner, H. (1970), „Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Spätzeit“, in: *Saeculum* 21, 150-161.
- Brunner, H. (1979), „Zitate aus Lebenslehren“, in: E. Hornung, O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, Fribourg, 105-171.
- Brunner, H. (1983), „Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?“, in: *Saeculum* 34, 226-234.
- Brunner, H. (1988), *Altägyptische Weisheit*, Zürich und München.
- Bubner, R. (1984), *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt.
- Burckhardt, J. (1984), *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur bildenden Kunst*, v. Henning Ritter, Köln.
- Burke, P. (1991), „Geschichte als soziales Gedächtnis“, in: A. Assmann, D. Harth 1991, 289-304.

- Burkert, W. (1984), *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, SHAW.
- Burns, A. (1981), „Athenian Literacy in the Fifth Century B.C.”, in: *Journal of the History of Ideas* 42, 71-87
- Calvet, J.-L. (1984), *La tradition orale*, Paris.
- Cancik, H. (1970), *Mythische und historische Wahrheit*, Stuttg. Bibelstudien 48.
- Cancik, H. (1978), *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Abh. d. DPV, Wiesbaden.
- Cancik, H. (1985-1986), „Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome”, in: *Visible Religion* IV, V, 250-65.
- Cancik, H. (1986), „Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, *Contra Apionem*, Buch I”, in: E. L. Ehrlich, B. Klappert, U. Ast (ed.), *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow ...*, (FS zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer), Gedingen, 41-62.
- Cancik, H. (1990), „Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, *Silvae* I I: *Ecus Maximus Domitiani Imperatoris*”, in: *Visible Religion* VII, *Genres in Visual Representations*, Leiden, 51-68.
- Cancik, H., H. Mohr (1990), „Erinnerung/ Gedächtnis”, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, Stuttgart, 299-323.
- Cancik-Lindemaier, H., Cancik, H. (1987), „Zensur und Gedächtnis. Zu Tac. Ann. IV 32-38”, in: A. și J. Assmann 1987, 169-189.
- Canfora, L., Liverani, M., Zaccagnini, C. (ed.) (1990), *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione*, Roma.
- Cassirer, E. (1923), *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, Nachdr. Darmstadt 1958.
- Castoriadis, C. (1975), „Temps identitaire et temps imaginaire”; „L'institution sociale du temps”, in: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris.
- Childs, B. S. (1962), *Memory and Tradition in Israel*, SBT 37, Naperville, 111.
- Classen, P. (ed.) (1977), *Recht und Schrift im Mittelalter*, Sigmaringen.
- Claus, David B. (1981), *Toward the Soul: an Inquiry into the Meaning of Soul before Plato*, New Haven, London.
- Colpe C. (1986), „Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums”, in: R. Faber, R. S. Schlesier (ed.), *Restauration der Götter*, 1986, 61-87.

- Colpe C. (1987), „Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons“, in: A. și J. Assmann 1987, 80-92.
- Colpe, C. (1988), „Heilige Schriften“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 112, 184-223.
- Conrad, D. (1987), „Zum Normcharakter von ‚Kanon‘ in rechtswissenschaftlicher Perspektive“, in: A. și J. Assmann 1987, 46-61.
- Crüsemann, F. (1987), „Das ‚portative Vaterland‘. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons“, in: A. și J. Assmann 1987, 63-79.
- Davis, N. Z., Starn, R. (1989), *Memory and Counter-Memory*, Sonderband *Representations* 26, Berkeley.
- Davis, Wh. M. (1982a), „Canonical representation in Egyptian Art“, in: *Res* 4: *Anthropology and aesthetics*, 20-46.
- Davis, Wh. M. (1982b), „The Canonical Theory of Composition in Egyptian Art“, in: *Göttinger Miszellen* 56, 9-26.
- Davis, Wh. M. (1989), *The Canonical Tradition in Egyptian Art*, Cambridge 1989.
- Deiber, A. (1904), *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Mémoires de l'Inst. Français d'Arch. Orient. 10, Kairo.
- Delling, G. (1987), *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin.
- Dentan, R. C. (ed.) (1955), *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven.
- Derrida, J. (1972), *L'écriture et la différence*, Paris, 1967; ed. germ. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt.
- Derrida, J. (1974), *De la grammatologie*, Paris, 1967; ed. germ. *Grammatologie*, Frankfurt.
- Détienne, M. (ed.) (1988), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille.
- Diamond, St. (1971), „The Rule of Law Versus the Order of Custom“, in: R. P. Wolf (ed.), *The rule of Law*, New York.
- Diebner, B. J. (1991), „Gottes Welt, Moses Zelt und das Salomonische Heiligtum“, in: Th. Römer (ed.), *Lectio Difficilior Probabilior? Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche*, Beiheft 12, Heidelberg, 127-154.
- Dihle, A. (1962), *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.
- Diringer, D. (1962), *Writing*, London, New York.
- Diringer, D. (1968), *The Alphabet. A key to the history of mankind*, London, New York, ediția III.

- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*.
- Douglas, M. (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*.
- Douglas, M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*.
- Droysen, J. G. (1972), *Vorlesungen zur Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. v. R. Hübner, Darmstadt (Erstfassung 1857).
- Eco, U. (1988), „An Ars Oblivionalis? Forget it!“, in: *PMLA* 103, 254-61 (ital. „Ars Oblivionalis“, in: *Kos* 30, 40-53).
- Ehlich, K. (1983), „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“, in: A. Assmann, J. Assmann, Chr. Hardmeier 1983, 24-43.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1975), *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1976), *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München.
- Eickelmann, D. F. (1978), „The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction“, in: *Comparative Studies in Society and History* 20, 485-516.
- Eisenstadt, S. N. (1987), *Kulturen der Achsenzeit*. 2 vol., Frankfurt.
- Eiwanger, J. (1983), „Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur Ägypten“, in: J. Assmann, G. Burkard, *5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*, Nußloch b. Heidelberg, 61-74.
- Eliade, M. (1953), *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf; ed. fr. *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1950; wiederabgedr. als *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966.
- Elwert, G. (1987), „Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch“, in: D. Becker et al., *Theorie als Passion*, Frankfurt, 238-68.
- Elwert, G. (1989), „Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen“, in: *Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie* 440-64.
- Engel, H. (1979), *Die Vorfahren Israels in Ägypten*, Frankfurt.
- Erdheim, M. (1984), *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Frankfurt.
- Erdheim, M. (1988), *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt.
- Erikson, E. H. (1966), „Ontogeny of Ritualization in Man“, in: *Philosoph. Trans. Royal Soc.*, 251 B, 337-49.
- Fabry, H. J. (1988), „Gedenken und Gedächtnis im Alten Testament“, in: Ph. Gignoux (ed.), *La Commémoration*, Paris, Louvain, 141-154.

- Fairman, H. W. (1958), „A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu“, in: *Mitt. d. Dt. Arch. Inst. Kairo* 16, 86-92.
- Falkenstein, A. (1965), „Fluch über Akkade“, in: *Zeitsehr. f. Assyriologie* 57, (NF 23), 1965, 43 ff.
- Finley, M. I. (1975), „The Ancient Greeks and their Nation“, in: *The Use and Abuse of History*, London, 120-133.
- Finley, M. I. (1986), *Das politische Leben in der antiken Welt*, München.
- Finnegan, R. (1977), *Oral Poetry. Its nature, significance and social context*, Cambridge.
- Finnestad, R. B. (1985), *Image of the World and Symbol for the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*, Wiesbaden.
- Finscher, L. (1988), „Werk und Gattung in der Musik als Träger des kulturellen Gedächtnisses“, in: J. Assmann, T. Hölscher (1988), 293-310.
- Fischer, H. G. (1986), *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne*, Paris.
- Fishbane, M. (1972), „Varia Deuteronomica“, in: *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss.* 84, 349-52.
- Fishbane, M. (1986), *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford.
- Fortes, M. (1945), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London.
- Fortes, M. (1978a), „Pietas in Ancestor Worship“, ed. germ. in: F. Kramer, C. Sigrist (ed.), *Gesellschaften ohne Staat I. Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt, 197-232.
- Fortes, M. (1978b), „Verwandtschaft und das Axiom der Amiry“, in: F. Kramer, C. Sigrist (ed.), *Gesellschaften ohne Staat II. Genealogie und Solidarität*, Frankfurt, 120-164.
- Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge.
- Fränkel, H. (1960), „EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur“, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 23- 39.
- Frankfort, H. (1948), *Kingship and the Gods*, Chicago.
- Frei, P., Koch, K. (1984), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Fribourg.
- Frisch, P. (1983) „Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die ‚Confessiones‘ des Augustinus“, in: *Epigraphica Anatolica* 2, 41-45.
- Frisk, H. (1973), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Gardiner, A. H. (1909), *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig.

- Gardiner, A. H. (1959), *The Royal Canon of Turin*, Oxford.
- Geertz, C. (1983), „Common Sense as a Cultural System“, in: C. Geertz, *Local Knowledge*, New York, 73-93.
- Gehlen, A. (1961), *Anthropologische Forschung*, Hamburg.
- Gelb, I. J. (1952), *A Study of Writing*, Chicago.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford.
- Gellrich, Jesse M. (1985), *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology and Fiction*, Ithaca.
- Gerhardsson, B. (1961), *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala.
- Gese, H. (1958), „Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament“, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 55, 127-55.
- Gignoux, Ph. (ed.) (1988), *La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE*, Louvain, Paris.
- Goelman, H., Oberg, A., Smith, F. (ed.) (1983), *Awakening to Literacy*, New York.
- Goetze, A. (1929), „Die Pestgebete des Mursilis“, in: *Kleinasiatische Forschungen* I, 204-235.
- Goetze, A. (1933), *Mursilis II. König der Hethiter: Die Annalen, hethitischer Text und deutsche Übersetzung*, Darmstadt 1967 = Leipzig 1933.
- Goetze, A. (1967), *Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung, nebst den Paralleltexten*, Darmstadt 1967.
- Goffman, E. (1977), *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt.
- Gombrich, A. (1984), *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt.
- Goody, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- Goody, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge.
- Goody, J. (1987), *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge.
- Goody, J. (ed.) (1981), *Literacy in Traditional Societies*; ed. germ. *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt.
- Goody, J., Watt, I., Gough, K. (1986), *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, mit einer Einl. von H. Schlaffer, Frankfurt.
- Graefe, E. (1990), „Die gute Reputation des Königs ‚Snofru‘“ in: *Studies in Egyptology*, (Fs. Lichtheim), Jerusalem, 257-263.
- Grayson, A. K. (1970), *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley.

- Grayson, A. K. (1980), „Histories and Historians in the Ancient Near East”, in: *Orientalia* 49, 140-194.
- Gresseth, G. K. (1975), „The Gilgamesh Epic and Horner”, in: *Cuneiform Journal* 70, Nr. 4, 1-18.
- Grieshammer, R. (1971), *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, Ägyptol. Abh. 20, Wiesbaden.
- Grieshammer, R. (1974), „Zum ‚Sitz im Leben‘ des negativen Sündenbekenntnisses”, in: *ZDMG Supplement* 11, 19 ff.
- Griffiths, J. Gw. (1960), *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool.
- Griffiths, J. Gw. (1979), „Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts”, in: *Glimpses of Ancient Egypt* (Fs. H. W. Fairman), Warminster, 174-79.
- Güterbock, H. G. (1934), „Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern I”, in: *ZA* 42, 1934.
- Güterbock, H. G. (1956), „The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II”, in: *JCS* 10, 1956, 41-50, 59-68, 75-85, 90-98, 107-13.
- Güterbock, H. G. (1986), „Hittite Historiography: A Survey”, in: H. Tadmor, M. Weinfeld (ed.), *History. Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem, 21-35.
- Gunnell, John G. (1968), *Political Philosophy of Time*, Middletown.
- Gurvitch, G. (1950/ 1963-1967), *La vocation actuelle de la sociologie*, 2 vol., Paris, ediția I 1950, ediția II 1963-1967.
- Habermas, J. (1976), „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 92-126.
- Hadas, M. (1949), „III Maccabees and the Tradition of the Patriotic Romance”, in: *Chronique d'Égypte* 47, 97 ff.
- Hadas, M. (1981), *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*, Frankfurt, Berlin, Wien.
- Hahn, A., Kapp, V. (ed.) (1987), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt.
- Halbwachs, M. (1941), *La topographie legendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris.
- Halbwachs, M., (1985a), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt (ed. fr.: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925).
- Halbwachs, M. (1985b), *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt; Stuttgart ²1967; ed. fr. *La mémoire collective*, Paris 1950.

- Hallo, W. W. (1986), „Sumerian Historiography”, în: Tadmor, H., Weinfeld, M., (ed.), *History. Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem, 9-20.
- Hartog, E. (1989), „Écriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce ancienne”, în: *Histoire et conscience historique (CCEPOA5)*, 121-132.
- Harvey, F. D. (1966), „Literacy in the Athenian Democracy”, în: *Revue des Etudes Grecques* 79, 585-635.
- Haug, W., R. Warning (ed.) (1989), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München.
- Havelock, E. A. (1963), *Preface to Plato*, Cambridge, Mass.
- Havelock, E. A. (1976), *Origins of Western Literacy*, Toronto.
- Havelock, E. A. (1978), *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Mass.
- Havelock, E. A. (1978a), „The Alphabetisation of Homer”, în: E. A. Havelock, Hershbell (ed.), *Communication Arts in the Ancient World*, New York, 3-21.
- Havelock, E. A. (1980), „The Oral Composition of Greek Drama”, în: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 35, 61-113.
- Havelock, E. A. (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton.
- Havelock, E. A. (1984), „The Orality of Socrates and the Literacy of Plato”, în: E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Washington D. C., 67-93.
- Havelock, E. A. (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven.
- Havelock, E. A. (1990), *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim.
- Haverkamp, A., R. Lachmann (ed.) (1991), *Gedächtnis als Raum. Studien zur Mnemotechnik*, Frankfurt.
- Helck, W. (1964), „Die Ägypter und die Fremden”, în: *Saeculum* 15, 103-114.
- Helck, W. (1969), „Überlegungen zur Geschichte der 18. Dynastie”, în: *Oriens Antiquus* 8, 281-327.
- Helck, W. (1986), *Politische Gegensätze im alten Ägypten. Ein Versuch*, (HÄB 23) Hildesheim.
- Hellholm, D. (1983), *Apocalypticism in the Mediteranean World and in the Near East*, Tübingen.
- Hengel, M. (1973), *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh. v. Chr.*, Tübingen, ediția II.

- Hengel, M. (1976), *Juden, Griechen und Barbaren, Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976.
- Hermann, A. (1938), *Die ägyptische Königsnovelle*, Leipzig 1938.
- Heubeck, A. (1979), *Schrift* (Archaeologia Homerica III.X), Göttingen.
- Heubeck, A. (1984), „Zum Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum“, in: *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur* (Erlanger Forschungen, Reihe A 33), Erlangen, 57-74.
- Hintze, F. (1953), *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, Berlin.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (ed.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hoffner, H. A. (1975), „Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography“, in: H. Goedicke, J. J. M. Roberts (ed.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East*, Baltimore, 49-64.
- Hoffner, H. A. (1980), „Histories and Historians of the Near East: The Hittites“, in: *Orientalia* 49, 283-332.
- Hofstätter, P. R. (1973), *Einführung in die Sozialpsychologie*, Stuttgart, ediția V.
- Hölscher, T. (1988), „Tradition und Geschichte. Zwei Typen der Vergangenheit am Beispiel der griechischen Kunst“, in: J. Assmann, T. Hölscher (ed.) 1988, 115-149.
- Hölscher, U. (1987), „Über die Kanonizität Homers“, in: A. și J. Assmann 1987, 237-245.
- Hölscher, U. (1988), *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München.
- Hölscher, U. (1994), „Kontinuität als epische Denkform. Zum Problem der ‚dunklen Jahrhunderte‘“, in: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, München, 6-70.
- Hornung, E. (1966), *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt.
- Hornung, E. (1975), „Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes“, in: *Symbolon* N. F. 2, 49-63.
- Hornung, E. (1982), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Fribourg.
- Hornung, E. (1982a), „Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein“, in: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie* 3, München, 13-30.
- Identité et regions*, Union des Associations Internationales, Brüssel 1981.

- Illich, I., Sanders, B. (1988), *The alphabetization of the popular mind*, San Francisco; ed. germ. *Das Denken lernt schreiben*, Hamburg.
- Iversen, E. (1975), *Canon and Proportions in Egyptian Art*, Warminster, ediția II.
- Jacobson-Widding, A. (ed.) (1983), *Identity: personal and sociocultural*, Uppsala.
- Jaspers, K. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München.
- Jaspers, K. (1973), *Philosophie*, 3 vol., Berlin, Heidelberg, New York.
- Jeffery, L. H. (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B. C.*, Oxford.
- Johnson, J. H. (1974), „The Demotic Chronicle as a historical Source”, în: *Enchoria* 4, I-I X.
- Johnson, J. H. (1984), „Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Text?”, în: *Grammata Demotica*, Fs. E. Lüddeckens, Würzburg, 107-124.
- Johnston, A. (1983), „The Extent and Use of Literacy. The Archaeological Evidence”, în: R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C, Tradition and Innovation*, Stockholm, 63-68.
- Jousse, M. (1925), *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbomoteurs*, Paris.
- Juge, F. (1984), „Zur Sprachwissenschaft der Ägypter”, în: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, (Fs. W. Westendorf), 257-272.
- Jürss, F. (ed.) (1982), *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*, Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin.
- Käsemann, E. (ed.) (1970), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen.
- Kaiser, O. (ed.) (1983), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, vol. I fasc. 2: R. Borger, M. Dietrich, E. Edel, O. Loretz, O. Rössler, E. v. Schuler, Staatsverträge, Gütersloh.
- Kakosy, L. (1981), „Ideas of the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”, în: *Studia Aegyptiaca* VII, 81-92.
- Karady, V. (1972), „Biographie de Maurice Halbwachs”, în: M. H., *Classes sociales et morphologie*, Paris, 9-22.
- Kaufmann, Y. (1988), *Christianity and Judaism. Two Covenants*, Jerusalem.
- Kees, H. (1941), *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig.
- Kelsen, H. (1947), *Vergeltung und Kausalität*, Den Haag.
- Kemp, B. (1989), *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London.

- Kippenberg, H. G. (1986), „Die jüdischen Überlieferungen als *patrioi nomoi*“, in: R. Faber, R. Schlesier (ed.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg, 45-60.
- Kippenberg, H.G (1987), „Codes and Codification“, in: M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* III, New York, 352-358.
- Kirk, G. S. (1977), *The Songs of Homer*, Cambridge, ediția II.
- Knox, B. M. W. (1968), „Silent Reading in Antiquity“, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, Durham, N. C., Duke University Press, 421-35.
- Koch, K. (1986), „Auf der Suche nach der Geschichte“, in: *Biblica* 67, 109-117.
- Koch, K. (1988), „Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament“, in: J. Rohls, G. Wenz (ed.), *Vernunft des Glaubens*, (Fs: W. Pannenberg), Göttingen, 253-88.
- Koch, K. et al. (1980), *Das Buch Daniel*, Darmstadt.
- Kötting, B. (1965), *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln, Opladen.
- Koller, H. (1963), *Dichtung und Musik im frühen Griechenland*, Bern, München.
- Korosec, V. (1931), *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60, Leipzig.
- Koselleck, R. (1979), „Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden“, in: O. Marquard, K. Stierle, 255-276.
- Kramer, F. (1977), *Verkehrte Welten*, Frankfurt.
- Kramer, S. N. (1956), *From the Tablets of Sumer*, Colorado.
- Krašovec, J. (1988), *La justice (sdq) de dieu dans la bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Fribourg.
- Krecher, J., Müller, H. P. (1975), „Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel“, in: *Saeculum* 26, 1975, 13-44.
- Kurth, D. (1983), „Eine Welt aus Stein, Bild und Wort – Gedanken zur spätägyptischen Tempeldekoration“, in: J. Assmann, G. Burkard (ed.), *5000 Jahre Ägypten – Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*, Nußloch b. Heidelberg, 89-101.
- Kvanvig, H. S. (1988), *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen.
- Lachmann, R. (1987), „Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur“, in: A. și J. Assmann 1987, 124-137.
- Lachmann, R. (1990), *Gedächtnis und Literatur*, Frankfurt.

- Lambert, M. (1960), „La naissance de la bureaucratie”, în: *Rev. hist.* 84, 1-2.
- Lambert, W. G. (1957), „Ancestors, Authors and Canonicity”, în: *Journal of Cuneiform Studies* 11, 1-14.
- Lang, B. (ed.) (1981), *Der Einzige Gott*, München.
- Lang, B. (1983), „The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism”, în: *Monotheism and the Prophetie Minority*, Sheffield, 13-59.
- Lang, B. (1986), „Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im Frühjudentum”, în: H. v. Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf, 89-114.
- Lanternari, V. (1960), *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi*, Roma 1960; ed. germ. *Religiöse Freiheits und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* (Soziol. Texte), Neuwied. Engl. New York 1963.
- Latacz, J. (1985), *Homer*, München, Zürich.
- Lauterbach, J. (1913), „The Sadducees and the Pharisees”, în: *Studies in Jewish Literature* (in Honor of K. Kohler), Berlin.
- Layron, R. (ed.) (1989), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*, London.
- Lebram, J. C. H. (1968), „König Antiochus im Buch Daniel”, în: *Vetus Testamentum* 18, 737-773.
- Ledderose, L. (1988), „Die Gedenkhalle für Mao Zedong. Ein Beispiel für Gedächtnisarchitektur”, în: J. Assmann, T. Hölscher 1988, 311-39.
- Leiman, Sid Z. (1976), *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden.
- Leipoldt, J., Morenz, S. (1953), *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig.
- Leroi-Gourhan, A. (1965), *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris.
- Lévy-Strauss, C. (1948), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris.
- Lévy-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*; ed. germ. *Das wilde Denken*, Frankfurt, 1973.
- Lévy-Strauss, C. (1975), *Strukturele Anthropologie II*, Frankfurt.
- Lévy-Strauss, C. (ed.) (1977), *L'identité, séminaire interdisciplinaire*, Paris (republicat în 1983 în seria Quadriga a PUF).
- Lichtheim, M. (1973), *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley.
- L'identité*, Actes de la recherche en sciences sociales No. 35, Paris 1980 (Beiträge von G. Scholem, P. Bourdieu, R. Chartier u. A.).

- Lloyd, A. B. (1982), „Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt“, in: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, Wiesbaden, 31, 33-55.
- Lloyd, A. B. (1982a), „The Inscription of Udjahorresnet, A Collaborator's Testament“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, 166-180.
- Lloyd, A. B. (1965), *Singers of Tales*, Cambridge, Mass. 1960; ed. germ. *Der Sänger erzählt*, München.
- Lorenz, K. (1977), *Die Rückseite des Spiegels*, München.
- Lotman, J., Uspenskij, B. (1977), „Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)“, in: *Poetica* 9, 1-40.
- Luft, U. (1978), *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und zur Mythenschreibung*, Stud. Aeg. IV.
- Luhmann, N. (1971), „Sinn als Grundbegriff der Soziologie“, in: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 25-100.
- Luhmann, N. (1973), *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, ed. II.
- Luhmann, N. (1975), „Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien“, in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen, 170-92.
- Luhmann, N. (1979), „Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften“, in: O. Marquardt, K. Stierle (ed.), *Identität*, München, 315-345.
- Luhmann, N. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*, Frankfurt.
- Luhmann, N. (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt.
- Luhmann, N. (1990), „Gleichzeitigkeit und Synchronisation“, in: *Soziologische Aufklärung 5*, Opladen, 95-130.
- Lucas, J. (1985), *Historical Consciousness or the remembered past*, New York.
- Luria, A. R. (1976), *Cognitive Development: its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, Mass.
- Maas, U. (1986), „Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist'. Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nacharistotelische (phonographische) Schriftverständnis“, in: *Kodikas/ Code 9*, 247-292.
- Machinist, P. (1976), „Literature as Politics. The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 38, 455-482.
- Machinist, P. (1985), „The Assyrians and their Babylonian Problem“, in: *Jb. des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 84/85, 353-364.

- Macmullen, R. (1964), „Nationalism in Roman Egypt“, in: *Aegyptus* 44, 179-99.
- Mahé, J. P. (1978), *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins I*, Quebec.
- Malamat, A. (1955), „Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel“, in: *Vetus Testamentum* 5, 1-12.
- Marcuse, H. (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt.
- Markowitsch, J. (1979), *Die soziale Situation*, Frankfurt.
- Marquard, O., Stierle, K. (ed.) (1979), *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII), München.
- Marrou, H. I. (1977), *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München.
- Mauss, M. (1966), *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Sociologie et anthropologie*, Paris.
- Mbunwe-Samba, P. (1989), „Oral Tradition and the African Past“, in: R. Layton 1989, 105-118.
- McCarthy, D. J. (1978), *Treaty and Covenant*, Analecta Biblica 21 Rom.
- Mead, G. H. (1934), *Mind, Self, Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, ed. germ. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt 1968.
- Meier, Chr. (1978), „Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen“, in: S. N. Eisenstadt 1987, 1, 89-127.
- Meier, Chr. (1989), „Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jh. v. Chr.“, in: R. Warning, W. Haug (ed.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München, 569-91.
- Mendenhall, G. E. (1955), *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburgh; ed. germ. *Recht und Bund in Israel und im Alten Vordenen Orient*, Theologische Studien 64, 1960.
- Mentré, F. (1920), *Les générations sociales*, Paris.
- Merkelbach, R. (1968), „Ein ägyptischer Priestereid“, in: *Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik* 2, 7-30.
- Meyer, E. (1915), *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*. SPAW XVI.
- Meyer, E. (1928), *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten*, SPAW.
- Michaud, G. (ed.) (1978), *Identités collectives et relations interculturelles*, Paris 1978.
- Middleton, D., Edwards, D. (ed.) (1990), *Collective Remembering*, London.
- Miliar, Fergus (1978), „The Background to Maccabaeian Revolution“, in: *Journal of Jewish Studies* 29, 1-21.

- Millard, A. R. (1986), „The Infancy of the Alphabet”, in: *World Archaeology* 17, 390-98.
- Mol, H. (1976), *Identity and the Sacred. A Sketch for A New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford 1976.
- Mol, H. (ed.) (1978), *Identity and Religion. International, Crosscultural Approaches*, London 1978.
- Montet, P. (1950), „Le fruit défendu”, in: *Kemi* 11, 85-116.
- Morenz, S. (1965), „Der Alte Orient. Von Bedeutung und Struktur seiner Geschichte”, in: *Summa Historica. Propyläen Weltgeschichte* II, Berlin, 25-63.
- Mühlmann, W. E. (1961), *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin.
- Mühlmann, W. E. (1985), „Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie”, in: *Studien zur Ethnogenese*, Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72.
- Müller, K. E. (1987), *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt, New York 1987.
- Munn-Rankin, J. (1956), „Diplomacy in Western Asia in the Early 2nd Mill. B.C.”, in: *Iraq* 18, 68-110.
- Muszynski, M. (1974), „Le droit égyptien à travers la documentation grecque”, in: *Le droit égyptien ancien, Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique*, Brüssel, 163-180.
- Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jh.*, München.
- Nagy, I. (1973), „Remarques sur le souci d'archaïsme en Égypte à l'époque Saïte”, in: *Acta Antiqua Scient. Hungar.* 21, 53-64.
- Namer, G. (1987), *Mémoire et société*, Paris.
- Neisser, U. (1982), *Memory Observed*, Oxford.
- Neisser, U., Winograd, E. (1988), *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*, Cambridge.
- New Literary History: *Aspects of Orality* VIII, Nr. 3 (1977).
- New Literary History: *Oral and Written Traditions in the Middle Ages* XVI, Nr. 1 (1984).
- Nieddu, G. F. (1984), „La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come deltos”, in: *Quaderni di storia* 19, 213-219.
- Niethammer, L. (ed.) (1985), *Lebenserfahrung und Kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History”*, Frankfurt.

- Nora, P. (1990), *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin.
- Nora, P. (ed.) (1984), *Les lieux de mémoire I: La république*, Paris.
- Nora, P. (ed.) (1986), *Les lieux de mémoire II: La Nation*. Paris.
- Nora, P. (ed.) (1992), *Les lieux de mémoire III: Les France*. Paris.
- Notopoulos, James A. (1938), „Mnemosyne in Oral Literature”, in: *Transactions of the American Philosophical Association* 69, 465-93.
- Notopoulos, J. A. (1953), „The Introduction of the Alphabet into Oral Societies. Some Case Histories of Conflict between Oral and Written Literature”, in: I. Th. Kakrides (ed.), *Profora eis Stilpona P. Kyriakiden (= Hellenika. Parathema 4)*, Thessalonike, 516-24.
- Obeyesekere, G. (1963), „The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspective of Sinhalese Buddhism”, in: *Journal of Asian Studies* 22, 139-153.
- Ockinga, B. G. (1983), „The Burden of Kha'kheperre'sonbu”, in: *Journal of Egyptian Archaeol.* 69, 88-95.
- Oexle, O. G. (1976), „Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter”, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10, 79 ff.
- Oexle, O. G. (1983), „Die Gegenwart der Toten”, in: H. Bruet, W. Verbeke (ed.), *Death in the Middle Ages, Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia* 9, Leuven, 48 ff.
- Oexle, O. G. (1985), „Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria”, in: K. Schmidt 1985, 74-107.
- Offner, G. (1950), „A propos de la sauvegarde des tablettes en Assyro-Babylonie”, in: *Revue d'Assyriologie* 44, 135-43.
- Ong, W. (1977), „African Talking Drums and Oral Noetics”, in: *New Literary History* 8.3, 409-429.
- Ong, W. J. (1967), *The Presence of the Word*, New Haven.
- Ong, W. J. (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London.
- Ong, W. J. (1986), „Writing is a Technology That Restructures Thought”, in: G. Baumann 1986, 25-50.
- Oppel, H. (1937), „KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seinen lateinischen Entsprechungen (regula - norma)”, in: *Philologus*, Suppl. XXX H.4, Leipzig.
- Oppenheimer, L. (1964), *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, London.

- Otto, E. (1938), „Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte“, in: *Studia Aegyptiaca I = Analecta Orientalia* 17, 10-35.
- Otto, E. (1966), „Geschichtsbild und Geschichtsschreibung im alten Ägypten“, in: *Die Welt des Orients* 3.
- Otto, E. (1969), „Das ‚Goldene Zeitalter‘ in einem ägyptischen Text“, in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine (BCESS)*, Paris, 92-108.
- Otto, W. (1908), *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 11, Leipzig, Berlin.
- Overbeck, F. (1919), *Christentum und Kultur*, Basel 1919.
- Parry, M. (1971), *The Making of Homeric Verse*. The Collected Papers of M. Parry, ed. A. Parry, Oxford.
- Pelto, P. (1968), „The difference between ‚tight‘ and ‚loose‘ societies“, in: *Transaction*, April, 37-40.
- Peterson, E. (1926), *Εἰς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen.
- Petzl, G. (1968), „Sünde, Strafe, Wiedergutmachung“, in: *Epigraphica anatolica* 12, 155-166.
- Pfeiffer, R. (1982), *Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, München.
- Pfeiffer, R. (1978), *Geschichte der Klassischen Philologie I. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München.
- Pfohl, C. (ed.) (1968), *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt.
- Piekara, F. H., Ciesinger, K. G., Muthig, K. P. (1987), „Notizenanfertigen und Behalten“, in: *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* I, H.4, 267-280.
- Posener, G. (1956), *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII.e dynastie*, Paris.
- Pury, A. de, Römer, Th. (1989), „Mémoire et catechisme dans l'Ancien Testament“, in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 81-92.
- Quaegebeur, J. (1980-1981), „Sur la ‚loi sacrée‘ dans l'Égypte grégoromaine“, in: *Ancient Society* 11/12, 227-240.
- Quecke, H. (1977), „Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien“, in: *Fragen an die altägyptische Literatur* (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden, 399-416.
- Rad, G. von (1947), *Deuteronomium-Studien*, FRLANT N. F. 40, Göttingen.

- Rad, G. von (1958), „Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern“, in: G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*, München, 189-204.
- Rad, G. von (1961), „Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel“, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, München.
- Raible, W., (1988), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘*, Tübingen.
- Redfield, R. (1955), *The Little Community*, Chicago.
- Redfield, R. (1965), *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago.
- Redford, D. B. (1986), *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga.
- Reshef, U. (1988), „Une commémoration impossible: l’holocauste en Israël“, in: Gignoux 1988, 351-367.
- Reventlow, H. Graf (1961), *Das Heiligkeitgesetz, formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6.
- Reymond, E. A. E. (1969), *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*, Cambridge.
- Riessler, P. (1928), *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg.
- Ritschl, D. (1967), *Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ*, New York, London.
- Ritschl, D. (1985), „Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome“, in: *Heidelberger Jahrb.* 29, 35-49.
- Ritter, A.M. (1987), „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons“, in: A. & J. Assmann 1987, 93-99.
- Ritter, J. (1969), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt.
- Robertson, R., Holzner, B. (ed.) (1980), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, Oxford.
- Röllig, W. (1985), „Über die Anfänge unseres Alphabets“, in: *Das Altertum* 3, 83-91.
- Rorty, R., J. B. Schneewind, Q. Skinner (ed.) (1984), *Philosophy in Context. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge.
- Rossi, L. E. (1989), „I poemi omerici come testimonianza di poesia orale“, in: *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco. Storia e civiltà dei Greci*. Diretto da R. Bianchi Bandinelli, Mailand, 73-147.
- Sahlins, M. (1972), *Stone Age Economics*, London.

- Said, E. W. (1978), *Orientalism*, New York; ed. germ. *Orientalismus*, Frankfurt, Berlin, Wien 1981.
- Sanders, E. P. (1981), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3 vol., Philadelphia 1980 ff; Vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia.
- Schachermeyr, F. (1984), *Die griechische Rückerinnerung*, Wien.
- Schaefer, H. H. (1930), *Esra, der Schreiber*. Beiträge zur historischen Theologie 5, Tübingen.
- Schlott, A. (1989), *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, Becks Archäologische Bibliothek, München.
- Schmale, F. J. (1985), *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, Darmstadt.
- Schmid, H. H. (1968), *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen.
- Schmid, H. H. (unveröff.), *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie* (unveröff. Maschschr.).
- Schmidt, E. A. (1987), „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur“, in: A. și J. Assmann 1987, 246-258.
- Schmidt, K. (ed.) (1985), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, Freiburg.
- Schmidt, K., Wollasch, J. (ed.) (1984), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Münstersche Mittelalter-Schriften 48, München.
- Schott, R. (1968), „Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 166-205.
- Schottroff, W. (1964), *„Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis*, Neukirchen.
- Schottroff, W. (1969), *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchen.
- Schreiner, J. (ed.) (1987), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Quaestiones Disputae 110), Freiburg.
- Schuster, M. (1988), „Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift“, in: Ungern-Sternberg, J. v., H. Reinau, (ed.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Colloquium Rauricum I, Stuttgart, 57-71.
- Segal, Ch. (1982), „Tragédie, oralité, écriture“, in: *Poétique* 13, 131-54.
- Segal, Ch. (1984), „Greek Tragedy: Writing, Truth, and the Representation of Self“, in: H. Evjen (ed.), *Mnemei. Studies* K. Hulley, Chico.
- Seligman, A. B. (ed.) (1989), *Order and Transcendence. The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*, Leiden.

- Seters, J. van (1983), *In Search of History*, New Haven.
- Seters, J. van (1989), „Tradition and History: History as National Tradition”, in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 63-74.
- Sevenster, J. N. (1975), *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden.
- Shils, E. (1981), *Tradition*, Chicago.
- Shotter, J. (1990), „The Social Construction of Remembering and Forgetting”, in: Middleton, D., Edwards, D., 120-38.
- Smend, R. (1968), *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, ThS 95, Zürich.
- Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.
- Smith, M. (1971), *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York.
- Smyth-Florentin, F. (1989), „Modelés de recits d'origine et structures du pouvoir”, in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 41-48.
- Social Memory*, Sonderheft *Communication* 11 (2).
- Spicer, F. H. (1971), „Persistent Cultural Systems. A Comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments”, in: *Science* 174, Nr. 4011, 795-800.
- Spiekermann, H. (1982), *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen.
- Spiegel, J. (1935), *Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion*, LÄS 2, Leipzig.
- Spiegelberg, W. (1914), *Die sogenannte Demotische Chronik (DemST 7)*, Leipzig.
- Stadelmann, H. (1980), *Ben Sira als Schriftgelehrter*, WUNT 2. Reihe 6, Tübingen.
- Staudacher, W. (1942), *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen.
- Steinleitner, F. (1913), *Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München.
- Steinmetzer, F. X. (1992), *Die babylonischen Kudurru. Grenzsteine als Urkundenform*, Paderborn.
- Stone, M. (ed.) (1984), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen.
- Stone, M. E. (1987), „Eschatologie, Remythologisierung und kosmische Aporie”, in: Eisenstadt (ed.), vol. 2, 19-37.

- Street, B. (1987), „Orality and Literacy as Ideological Constructions: some problems in cross-cultural studies”, în: *Culture and History* 2, 7-30.
- Strehlow, T. G. H. (1970), *Totemic Landscapes*, London.
- Sürenhagen, D. (1985), *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht*, Pavia.
- Svenbro, J. (1987), „The ‚Voice’ of Letters in Ancient Greece: On silent reading and the representation of speech”, în: *Culture and History* 2, S. 31-47.
- Szlezak, Th. A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
- Tadmor, H. (1982), „Treaty and Oath in the Ancient Near East: An Historian's Approach”, în: G. M. Tucker, D. A. Knight (ed.), *Humanizing America's Iconic Book*, Chico, 127-152.
- Tadmor, H., Weinfeld, M. (ed.) (1986), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem.
- Tenbruck, F. H. (1986), *Geschichte und Gesellschaft*, Berlin.
- Tenbruck, F. H. (1989), „Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?”, în: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 417-439.
- Theißen, G. (1977), *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Tübingen, ediția III, 1981.
- Theißen, G. (1988), „Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis”, în: J. Assmann, T. Hölscher (ed.) 1988, 170-196.
- Thienemann, F. (1979), *Jüdisches Fest und jüdischer Brauch*, reprint al ediției a doua (1967), inițial 1937, Königstein/Ts.
- Thomas, K. (1988), *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter. Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit*, Berlin.
- Ungern-Sternberg, J. v., H. Reinau (ed.) (1988), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Colloquium Rauricum I, Stuttgart.
- Unnik, W. C. van (1949), „De la règle mate prostheinaí mate aphelein dans l'histoire du canon”, în: *Vigiliae christianae* 3, 1-36.
- Vansina, I. (1985), *Oral Tradition as History*, Madison.
- Veblen, Th. (1899), *A Theory of the Leisure Class*, New York, ed. germ. *Die Theorie der feinen Leute*, München 1981.
- Veenhof, K. R. (ed.) (1986), *Cuneiform Archives and Libraries*, Leiden.
- Velde, H. te (1967), *Seth, God of Confusion*, Leiden.
- Velde, H. te (1977), „The Theme of the Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology”, în: *Stud. Aeg.* 3, 161-170.
- Vidal-Naquet, P. (1981), *Les juifs, la mémoire et le présent*, Paris.

- Vidal-Naquet, P. (1989), „Flavius Josephe et les prophètes”, in: *Histoire et conscience historique (CCEPOA 5)*, 11-32.
- Voegelin, E. (1956- 1974), *Order and History*, 4 vol., Baton Rouge.
- Voegelin, E. (1974), *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge.
- Voegelin, E. (1966), *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München.
- Vollrath, H. (1979), „Gesetzgebung und Schriftlichkeit. Das Beispiel der angelsächsischen Gesetze”, in: *Historisches Jahrbuch* 99, 28-54.
- Wachtel, N. (1986), „Memory and History: Introduction”, in: *History and Anthropology* 2.2, 207-224.
- Walzer, M. (1988), *Exodus und Revolution*, Berlin; ed. engl. *Exodus and Revolution*, New York 1985.
- Watanabe, K. (1987), *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, Baghdader Mitteilungen Bh. 3, Berlin.
- Way, Th. v. d. (1984), *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Kadeschschlacht*, Hildesheim 1984.
- Weber, H. J. (1986), *Kanon und Methode. Zum Prozeß zivilisatorischer Begründung*, Würzburg.
- Weber, M. (1947), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, ediția III.
- Wehler, H. U. (1989), „Geschichtswissenschaft heutzutage: Aufklärung oder ‚Sinnstiftung‘”, in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag), Frankfurt, 775-793.
- Weidner, E. (1954-56), „Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige”, in: *Archiv für Orientforschung* 17, 257-93.
- Weinfeld, M. (1972), *Deuteronomy and the deuteronomic school*, Oxford.
- Weinfeld, M. (1976), „The Loyalty Oath in the Ancient Near East”, in: *Ugaritische Forschungen* 8, 379-414.
- Weinfeld, M. (1990), „The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World”, in: Canfora, L. et al. 1990, 175-191.
- Weippert, M. (1990), „Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel”, in: J. Assmann, D. Harth (ed.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt, 143-73.
- Wilke, C. (1988), „Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit”, in: J. v. Ungern-Sternberg, H. Reinau (ed.) 1988, 113-140.
- Wildling, D. (1977), *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten*. München.

- Will, F., Orrieux, Cl. (1986), *Ioudaïsmos - Hellenismos, essai sur le judaïsme juéen à l'époque hellénistique*, Nantes.
- Winter, F. (1989), „Hieroglyphen“, in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, Lieferung 113, Stuttgart, 83-103.
- Woodbury, L. (1983), „The Literate Revolution: A Review Article“, in: *Classical Views/ Echos du monde Classique* 27, 129-52.
- Worsley, P. (1968), *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo'-Cults in Melanesia*, New York.
- Yates, F. (1968), *The Art of Memory*, London 1968, ed. germ. *Gedächtnis und Erinnerung*, Weinheim 1990.
- Yerushalmi, Y. Ch. (1982), *Zachor. Jewish Memory and Jewish History*, Washington 1982, ed. fr. Paris 1984, ed. germ. Berlin 1988.
- Young, J. E. (1986), „Memory and Monument“, in: G. H. Hartman (ed.), *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Bloomington, 103-113.
- Yoyotte, J. (1961), „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne“, in: *Sources Orientales* 4, Paris.
- Zirker, H. (1986), „Religion“, in: G. Bitter, G. Miller (ed.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* 2, München, 635-643.
- Zumthor, P. (1983), *Introduction à la poésie orale*, Paris.

Indice de nume

- A**badal de Vinyals, R. d' 79
 Abimilki din Tyrus 200
 Abush, T. 143
 Adorno, Th. W. 84
 Aeschines 111
 Africa 54, 70, 213, 280
 Ahasverus 82
 Akkadd 235
 Aland, K. 111, 303
 Albert, H. 132, 303
 Albrektson, B. 234, 235, 249
 Albright, W. F. 200
 Alexandria 199, 277, 278
Alexandria 80
 Alexandru I al Macedoniei 273
 Alkaios 285
 Alt, A. 199
 Amarna 101, 200, 217, 241
 Amasis 208
 Amenemhet I 32, 33, 81
 Ameni 81
 America de Nord 213
 Amka 239, 240, 242
 Amun 200, 204, 247
Analele celor zece ani 238
Analele Mari ale regelui Mursilis
 238
 Anatolia 153
 Andersen, O. 263
 Anderson, B. 63, 135, 161
 Anglia 50, 78
 Anthes, P. 158, 303
 Antiochus IV Epiphanes 80, 82, 210
 Apollo 58, 73
Apologia lui Hattusilis III 243, 244,
 252
Apologia lui Telepinus 251
 Appadura, A. 39
 Archytas 124
 Arhimede 291
 Aristofan 109
 Aristotel 102, 103, 140, 149, 177,
 265, 281, 283, 286
 Armstrong, J. 79
 Arnold, D. 33
 Artaxerxes 229, 254, 270, 280
 Artzi, P. 230
 Asa 204
 Asarhaddon 159, 328
 Asclepius 198
 Asia 119, 153, 182, 204, 233, 236,
 244, 250, 296
 Asiria 125, 204
 Assmann, A. 12, 13, 18, 21, 25, 29,
 43, 50, 59, 72, 74, 96, 103, 104,
 106, 117, 119, 126, 143, 152, 153,
 165, 184, 216, 223, 223, 260, 267,
 291, 292
 Assmann, J. 2, 22, 32, 33, 34, 50,
 54, 55, 58, 60, 62, 69, 71, 72, 73,
 80, 81, 85, 93, 96, 103, 106, 117,
 119, 126, 150, 151, 153, 172, 174,
 176, 178, 184, 188, 189, 194, 198,

- 200, 223, 230, 231, 232, 237, 240,
247, 250, 251, 260, 267, 278, 290
Assur 204
Athanasiu, *Epistola de Paști* 103
Aton 200, 206
Augustin, *Confesiuni* 59, 244
Averroes 177
Avertimentele lui Ipuwer 101
- B**
Baal 204, 218
Babel 148
Babilon 125, 151, 158, 165, 166,
167, 209, 212, 215, 228, 252
Babilonia 105, 152, 194, 201, 204,
210, 214, 295, 297
Bach, Johann Sebastian 84
Baczko, B. 135
Balandier, G. 138, 144
Bar-Kochbah 211
Bartlett, F. C. 36
Bauer, S. W. 152
Belial 255
Berger, P. L. 16, 48
Bergson, H. 35, 46
Bernsdorf, W. 35
Berry, J. W. 275
Bethge, H. G. 198
Beuchard, J. 131
Biblia 50, 92, 94, 105, 106, 119,
125, 148, 158, 165, 184, 198, 202,
207, 211, 219, 223, 235, 254, 270,
280. V. și *Sfânta Scriptură, Tora,*
Vechiul Testament
Bien, G. 283
Biesterfeldt, H. H. 134, 234
Blake, W. 103
Blenkinsopp, J. 209
Blestem asupra regatului Akkadd
235
Bloch, M. 134
Blum, H. 29, 60
Blumenberg, H. 41
Bolkestein, H. 150
Borbein, A. 107
Borchardt, R. 269, 270, 273
Borgeaud, Ph. 55
Bornkamm, G. 243
Bottéro, J. 250
Boudieu, P. 157
Boylan, P. 179
Brandon, S. G. F. 188
Brunner, H. 101, 182, 191, 194, 290
Bubner, R. 230
Buddha 25, 290
Bultmann, R. 129
Burckhardt, J. 19, 174, 192
Burke, P. 43, 76, 129
Burkert, W. 166
- C**
Calvino, I. 99
Canaan 200, 202, 204
Canada 156
Cancik, H. 24, 39, 47, 51, 60, 72,
79, 83, 85, 86, 104, 148, 221-223,
228, 236-239, 254, 271, 272
Cancik-Lindemaier, H. 51, 72, 79,
86
Canfora, L. 160, 236
Canon (Polyklet) 107-109, 118
Cartea despre respirație 178
Cartea despre străbaterea veșniciei
178
Cartea Esterei 82, 254
Cartea lui Daniel 80, 82
Cartea lui Iov 258

- Cartea morșilor* 95, 178, 188, 191, 209, 237
- Cassirer, E. 19, 77
- Castoriadis, C. 135
- Chacheperreseneb 97, 99, 100, 101, 300
- Chaniotis, A. 244
- Chassinat, E. 179
- Childs, B. S. 218
- China 55, 87, 151, 152, 195, 253, 280, 285, 290, 291, 300
- Cicero 29, 31, 39, 216, 267, 268, 278
- Ciesinger, K. G. 23
- Claudios Ptolemaios 111
- Clement Alexandrinul 179, 180
- Clére, J. J. 190
- Codul lui Hammurapi* 106, 237
- Colpe, C.
- Comte, A. 39
- Confucius 25, 94, 102, 153, 175, 289, 290
- Conrad, D. 116, 118, 123
- Coranul* 94, 119, 165, 179, 184, 280
- Corelli, A. 108
- Cronica demotică* 80, 252
- Cronica Weidner* 252
- Crüsemann, F. 106, 118, 204, 215, 223
- D**
- Damon 175
- Darius I 208
- Daumas, F. 179
- David 197, 203, 252
- Davis, Wh. M. 108, 173, 174
- De Ogdeade et Enneade* 105
- Deiber, A. 180
- Deller, K. 236
- Delling, G. 182, 199, 211
- Democrit 109, 124
- Dendera 179
- Descartes 286
- Deutero-Isaia 291, 92
- Deuteronomul* 51, 64, 104, 106, 126, 160, 198, 205, 209, 213-218, 222- 224, 227, 228, 237, 254, 294, 296-298
- Dialogul celui sătul de viață cu al său Ba* 101
- Diebner, B. J. 212
- Diels, H. 107
- Dienemann, M. 221
- Diodor 172, 211
- Diogenes Laertios 283
- Dionysos 58
- Douglas, M. 19, 137
- Droysen, J. G. 134, 282, 283
- Dundes, A. 156
- Durkheim, E. 35, 134
- E**
- Echnaton 101, 199, 200, 206, 240, 291
- Edfu 179, 181, 190
- Egipt 2, 15-18, 22, 25, 32, 34, 55, 61-62, 67-69, 73, 74, 78, 80, 81, 82-83, 87, 90, 93, 99, 100, 119, 125, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 160-62, 165-67, 169-78, 180, 182-84, 188, 191-199, 201-14, 217- 18, 221, 225, 230, 231, 234, 236-44, 246, 250, 252, 254, 256, 264, 266-268, 272, 279, 290 - 91, 293-97, 299, 300
- Ehlich, K. 21, 22, 284, 285
- Eibl-Eibesfeldt, I. 140, 153
- Eickelmann, D. F. 29, 60

- Eisenstadt, S. N. 24, 97, 195
 Eiwaner, J. 153
 Elada 165, 270, 273. V. și Grecia
 Eliade, M. 77
 Eliot, T. S. 19
 El-Khargeh 208
 Elwert, G. 135, 265, 269
 Engel, H. 202
 Enlil 235
 Ephraimson, C. W. 197
 Epicur 109
Epopoea lui Ghilgameș 260, 262
 Erdheim, M. 24, 69, 71, 228
 Erikson, E. H. 153
Erra și Išum 105
 Esagila 252
 Eschil 128
 Esna 187,
 Euripide 109, 124, 280
 Europa 11, 55, 151, 156
 Eusebiu de Cezareea 114, 198
 Eyth, E. 58
 Ezdra 209, 222, 254, 280, 298
 Fabry, H. J. 228
 Fairman, H. W. 189, 190
Faptele lui Suppiluliuma 238, 239
 Filip (Apostolul) 95, 295
 Finnestad, R. B. 185
 Finscher, L. 311
 Fischer, H. G. 153, 174
 Fishbane, M. 93, 104, 105,
 143, 177, 223
 Fishman, J. 148-49, 157
 Fortes, M. 63, 70, 234
 Foucault, M. 268
 Fowden, G. 182, 195, 198
Fragmentul Muratori 112
 Franke, D. 33
 Franke, H. 62, 153
 Frankfort, H. 170
 Franța 78, 152, 156
 Frei, P. 208
 Freud, S. 19
 Frisk, H. 107
 Fürstenberb, Fr. 35
 Gadamer, H. G. 129
 Galenus 108
 Galilea 41
 Gardiner, A. H. 98
 Geertz, C. 19, 143
 Gehlen, A. 19, 39, 126, 146-47, 154
 Gelb, I. J. 259, 263
 Geldsetzer, L. 35
 Gellner, E. 150
 Gese, H. 232
 Girard, R. 19
 Gladigow, B. 178,
 Goetze, A. 242, 243, 245
 Goffman, E. 36
 Goldberg, A. 106, 119
 Gombrich, E. H. 138
 Goody, J. 19, 25, 90, 259, 260, 268,
 290, 292, 300
 Gough, K. 259
 Graefe, E. 33
 Grayson, A. K. 238, 252
 Grecia. 19, 50, 55, 61, 78, 99, 100,
 102, 124, 125, 139, 161, 165, 166,
 194, 239, 259, 267-69, 272, 274,
 277, 280-81, 291, 299, 300. V. și
 Elada
 Gresseth, G. K. 262
 Grevemeyer, J. H. 208
 Grieshammer, R. 188, 189

Griffiths, J. G. 170, 182

Günther, H. 117

Gurvitch, G. 46

Habermas, J. 127, 139

Hadrian 211

Haggada 16, 17, 143

Halbwachs, M. 19, 20, 34, 35-48,
60, 64-65, 89, 129, 203, 215

Hallo, W. W. 92

Haman 82

Hamlin, C. 88

Hanis 239

Harth, D. 13, 29, 43, 216

Hathor 179,

Hatti 239, 240-242, 245, 246

Hattusa, v. Hatti 240

Hattusilis I 222, 251

Hattusilis III 243-246, 252

Hattu-zitis 239

Havelock, E. A. 25, 57, 90, 97, 100,
259, 260-64, 276, 281, 284, 285,
292, 299, 300

Haverkamp, A. 29, 216

Havice, H. K. 150

Haydn, J. 108, 109

Haykal, M. H. 134

Hegel, M. 177, 286

Heine, H. 106, 215

Heinz, R. 35

Hekataios din Milet 192

Helck, W. 71, 147-48, 182, 275

Hellholm, D. 71, 80, 211

Hengel, M. 210

Heraclit 291

Herder, J. G. 19

Hermann, A. 194, 237

Hermes 179

Herodot 44, 49, 72, 73, 182, 191,
192, 239, 272, 299

Heubeck, A. 261

Hilkia 217

Hintze, F. 263

Hitler, A. 51

Hobbes, T. 218

Hobom, B. 142

Hobsbawm, E. 82, 155

Hofmannsthal, H. Von 215

Hofstätter, P. R. 137, 146

Hölderlin, F. 88, 96

Hölscher, T. 12, 49, 107, 124, 125

Hölscher, U. 194, 261, 274, 276

Holzner, B. 131

Homer 25, 78, 102, 177, 260, 261,
270-72, 275-78, 280, 286, 291, 300

Hornacht 199

Hornung, E. 98, 101, 170, 185, 188

Horus 33, 73, 169, 170, 179, 181,
190

Hossfeld, F. L. 207

Huizinga, J. 19

Ibn Haldun 234

Ieremia 159, 217, 219, 291, 298

Ierusalimlezechiel 217, 227, 255

Iisus 25, 41, 255

Iliada 260, 262, 273, 274

Ilie 204, 291

Imnul soarelui al lui Echnaton 101

India 54, 149, 161, 195, 234, 267,
277, 290, 291, 300

Indus 153

Ionia 259

Iordan 205, 218, 220, 224, 226

Iosephus Flavius 75, 211, 254, 271,
272, 280, 287

- Iosia 158, 159, 201, 216, 217, 226, 227, 294
 Iosif 181, 182
Iosif și Asenet 182
 Ipuwer 101
 Isaia 291
 Isocrates 114
 Israel (poporul) 15, 30, 31, 52, 78, 90, 106, 197-199, 202, 203-207, 212-214, 217, 219, 221, 222, 225, 226, 230, 249, 254, 255, 296
 Israel 18, 25, 75, 77, 79, 125, 160, 165, 166, 177, 179, 194, 197-199, 201, 202, 210, 211, 219, 228, 229, 231, 266, 267, 269, 272, 274, 276, 280, 294, 295, 298-300. V. și Țara Sfântă
 Iștar 245, 252
 Iudeea 82, 158, 161, 182, 209, 212
 Iulian, *Epistula III* 198
 Iversen, E. 174
Învățăture pentru Merikare 101, 250
Învățăturile pentru viață 290
J
 Jacobson-Widding, A. 131, 149, 156, 157
 Jaeger, W. 128, 129
 Jaina 94
 Jaspers, K. 24, 97, 195, 290, 291, 292
 Johnson, J. H. 253
 Jung, C. G. 47
 Junge, F. 176, 184
 Jürss, F. 268
K
 Kadeș 247
 Kakosy, L. 185
 Kambyses 82
 Kant, I. 38, 117, 286
 Karady, V. 35
 Kargamis 239
 Karkemis 240
 Karnak 192
 Käsemann, H. 112
 Kaufmann, Y. 197
 Kees, H. 34, 183, 194
 Kelsen, H. 232
 Kemp, B. 170
 Kippenberg, H. G. 207, 208, 267
 Klaffke, C. 54
 Knudtzon, E. 200
 Koch, K. 80, 208
 Kojève, A. 177
 Kom Ombo 190
 Konte, L. 54
 Korošek, V. 256
 Koselleck, R. 63, 148
 Kötting, B. 63
 Kramer, B. F. 129
 Kramer, S. N. 262
 Krašovec, V. 256
 Krauss, R. 241
 Kroeber, A. L. 19
 Kroisos 49
 Kugler, F. 192
 Kurth, D. 179, 184
 Kurustama 240-42
 Kussar 245
 Kvanvig, H. S. 80
L
 Labarnas 251
 Lacan, J. 175
 Lachmann, R. 29, 156, 216
 Lagaș 235, 255
 Lambert, M. 167, 268
 Lang, B. 143, 165, 204, 209

- Lanternari, V. 71, 79
 Lao-Te 25, 290
 Laroche, E. 104, 222, 236
 Latacz, J. 261
 Lauterbach, J. 212
 Lebram, J. Ch. H. 80, 82
 Leclerc, G. 208
 Ledderose, L. 148
 Leiman, S. Z. 106, 118, 209, 280
 Leipoldt, J. 106, 179
Lekha Dodi 30,
 Lenin, V. I. 148
 Leroi-Gourhan, A. 22
 Lessing, G. E. 218,
 Lévy-Strauss, Cl. 23, 67, 68, 71, 72,
 74, 77
 Leyk, P. 134
 Lichtheim, M. 98, 101
 Lie-Te 290
 Lisch 33
 Liverani 160, 236
 Lloyd, A. B. 80, 83, 160, 182, 208
 Londra 148, 200
 Lorenz, K. 153
 Lotman, J. 22, 156
 Luckmann, Th. 16, 48, 126, 136
 Luft, U. 186
 Luhmann, N. 11, 91, 100, 124, 139,
 194, 231, 281, 284-89, 292
 Lupakki 239
 Lysias 110, 114
Macabeii 80, 201, 210
 Machinist, P. 12, 152, 239
 Macholz, G. Chr. 199, 209
 Macmullen, R. 182
 Macpherson, J. 155
 Mahé, J. P. 105
 Mala 236, 241
 Malamet, A. 243
 Manetho 169
 Mao Te-Tung 63, 148
 Marcuse, H. 84
 Marduk 204, 252
 Marea Egee 230
 Marea Mediterană 255
 Marea Roșie 219
 Mariette, A. 179, 199
 Markowitsch, J. 288
 Marquard, O. 131, 136, 139
 Marx, K. 19, 135
 Masada 75
 Maus, H. 35
 Mauss, M. 142
 Mbunwe-Samba, P. 54
 McCarthy, D. J. 256
 Mead, G. H. 136
 Meier, Chr. 12, 95, 139, 277
 Memfis 179
 Mencius 102
 Mendenhall, G. E. 222, 256
 Mendes 199
 Merenptah 203
 Merkelbach, R. 188
 Mesia 79-80, 209, 238
 Mesopotamia 18, 74, 92, 93, 100,
 149, 151, 153, 166, 167, 171, 206,
 230, 234, 237-39, 244, 250, 256,
 262, 268, 297, 299-300
 Meyer, E. 200, 208, 234, 253
 Michaud, G. 131
 Mill, J. S. 117
 Millar, F. 210
 Milton, J. 102
 Moab 214
 Mohamed 25, 291

- Mohr 24, 39, 47, 83, 221, 222, 228
 Moise 25, 75, 201, 211, 214, 218,
 220, 222, 229, 254, 270, 280
 Mol, H. 131
 Montet, P. 187
 Morenz, S. 106, 179
 Mo-Ti 290
 Mühlmann, W. E. 79, 154, 155
 Mukarovsky, J. 278,
 Müller, K. E. 61, 145, 202
 Munn-Rankin, J. 230
 Mursilis 104, 236, 238, 241, 243,
 244-246, 251, 253
 Muszynski, M. 187
 Muthig, K. P. 23
 Muwatallis 245

 Nabonassar 111
 Nag Hammadi 105, 198
 Nagel, T. 209
 Nagy, I. 194
 Namer, G. 35, 45
 Naramsin 235
Naufagiatiul (papyrusul Westcar)
 101
 Neemia 222, 229, 254, 280
 Neferti 80, 81
 Nefertiti 71
 Nektanebos 80, 160, 161
 Niceea (Conciliul de la) 42
 Nietzsche, F. 19, 46, 65, 67, 231
 Nil 152, 153, 184
 Ningirsu 235
 Nippur 235
 Nock, A. D. 126
 Nolte, E. 45
 Nora, P. 30, 39, 60, 129
Noul Testament 165

 Ockinga, B. G. 98
 Octavianus Augustus 110
Odiseea 261
 Oedip 243
 Oexle, O. G. 61
 Offner, G. 104, 223, 237
 Ong, W. 90, 260
 Oppel, S. 108, 109-11, 114, 125
 Oppenheim, L. 92
Oracolul olarului 80, 81
 Orieux, C. 210
 Orwell, G. 72, 74, 85, 153
 Osiris 73, 78, 91, 187
 Ossian 155
 Otto, E. 81, 169, 253
 Otto, W. 190
 Overbeck, F. 65

 Pahnke, D. 158
 Palestina 41, 59, 60, 203, 208, 209,
 291
 Pali 119, 125
 Panaitios 111
 Parmenide 25, 291
 Pelto, P. 275
Pentateuhul 15, 106, 211. V. și *Tora*
 Persia 166, 277
 Petrarca 137, 149
 Petzl, G. 244
 Pfeiffer, R. 114, 137, 149, 166, 266,
 270, 273, 276, 278, 279, 283
 Philon 111, 211
 Piekara, F. H. 23
 Pindar 61
 Piphururijas 239
 Pisistrate 194
 Pitagora 25

Platon 23, 57, 58, 102, 173, 175, 176,
191, 192, 194, 265, 267, 272, 276,
283, 285, 286, 293

Plessner, H. 139

Plinius 108

Plotin 193

Plutarch 110

Polinezia 70

Polybios 231

Polyklet 107-109, 114, 124, 125

Porphyrus 198

Posener, G. 71

Pötscher, W. 198

Profeții (Biblia) 25, 106, 205, 211,
212, 227, 229, 269, 270, 280

Profețiile lui Neferti 80, 81

Profețiile mielului 80

Psalmii 244

Ptahhotep 178

Ptolemaios I 111, 179, 279

Purim 83

Pury, R. De 16

Quagebeur, J. 180

Quecke 104

Quintilian 110

Qumran 125, 255

Rad, G. v. 217, 221, 223, 253

Raible, W. 55, 282

Ramses II 199, 247

Ranger, T. 82, 155

Ranke, L. 33, 43, 62, 153

Redfield, R. 92, 145, 277

Redford, D. B. 33, 73, 93, 237

Reinau, H. 49

Reshef, U. 76

Reventlow, H. G. 199

Reymond, E. A. E. 185

Riessler, P. 105

Ritschl, D. 42, 194

Ritter, A. M. 111

Ritter, J. 283

Robertson, R. 131

Roma 60, 78, 165, 244, 250, 270

Rorty, R. 290

Rößler-Köhler, U. 178

Rothacker, E. 66

*Rugăciunile lui Mursilis împotriva
ciumei* 104, 241, 243, 244, 246

Rusia 156

Rüstov, A. 128

Rwanda 54

Sahlins, M. 142

Said, E. 129

Sanders, E. P. 160, 199, 210

Sanherib 159

Saqqara 101

Sargon II 239

Schachermeyr, F. 50, 192

Schaeder, H. H. 209

Schäfer, P. 87

Schmidt, E. A. 108, 112, 114, 121,
278, 279

Schmidt, K. 61, 63

Schmitt, C. 153

Schneewind, J. B. 290

Schott, R. 66, 67, 70, 134, 144, 192,
218, 235

Schottroff, W. 218, 235

Schuster, M. 49

Schütz, A. 142

Scrisoarea lui Abimilki din Tyrus
200

Scrisoarea lui Aristes 105, 199

- Segal, Ch. 267
 Seligman, A. B. 292
Septuaginta 105
Sesostris 80
 Seters, J. Van 75, 93, 194, 238, 239, 252
 Seth 169, 170, 182
 Sevenster, J. N. 211
Sfînta Scriptură 119, 120, 212, 272.
 V. și *Biblia*
 Shih Huang-ti 153
 Shils, E. 66
 Shotter, J. 142
 Simonides 29, 216, 218
 Sinai 202, 203, 205, 212, 214, 218, 221, 227, 266
 Skinner, Q. 290
 Smith, A. D. 79, 151, 154, 155, 159, 162
 Smith, M. 204, 207, 227, 277, 278
 Snofru 33
 Socrate 25
 Solomon 204
 Sombart, W. 84
 Spahn, P. 139
 Spania 156
 Spicer, E. H. 155, 156
 Spieckermann, H. 158, 217, 227
 Spiegel, J. 188
 Spiegelberg, W. 208
 Stadelmann, R. 165
 Staden, H. Van 287
 Staudacher, W. 185
 Steiner, G. 11
 Steinleitner, F. 244
 Stierle, K. 131, 136, 139
 Stötzl, G. 35
 Strehlow, T. G. H. 60
 Strickman, M. 12
 Stürmer, M. 76
 Sulgis 252
 Sundermeier, Th. 143
 Suppiluliuma 236, 238-42, 245
 Sürenhagen, D. 236, 241
 Szlezák, Th. A. 260, 267

Tacitus 51, 72, 85
 Tadmor, H. 160, 256
 Tahamunzu 239
Tanakh 106, 229
 Tao 94, 95, 143
 Ta-Sety 81
 Taubes, J. 209
 te Velde, H. 170, 185
 Teichmann, F. 193
 Telepinus 251
 Tenbruck, F. H. 145, 231
 Theba 192
 Theißen, G. 24, 41, 78, 165, 223, 228
 Theophrastus 198
 Thieberger, F. 221
 Thomas, K. 50
 Thoth 179
 Thutmosis III 199
 Tio 49
Tora 106, 111, 179, 198, 212, 215, 217, 222, 223, 229, 253, 254, 269, 274, 280, 294, 296
 Trahunt-zalma 239
 Trauzettel, R. 153
 Trevor-Roper, H. 82
Tripithaca 94
 Trito-Isaia 92
 Troia 271, 274
 Tucide 110, 114, 238, 267, 291

Tukulti-Ninurta 239

Typhon 73

Tara Sfintă 39, 47, 60. V. și Israel

Țung-Țe 290

Udiahorresne 208

Ummu 235

Ungern-Sternberg, J. Van 49

Unnik, Willem C. Van 103

Upanișadele 290

Uroboros 103

Uspenskij, B. 156

Vansina, J. 48-50, 70

Veblen, Th. 157

Vechiul Testament 93, 21, 199, 209,

214, 218, 234, 249, 294, 298. V. și

Biblia, Pentateuhul, Sfânta

Scriptură

Vedele 95, 280

Vergilius 102

Vidal-Naquet, P. 75, 211, 212

Voegelin, E. 185, 186, 204, 230

Wagner, R. 55, 87

Walzer, M. 75, 227

Warburg, A. 19, 21, 138

Watanabe, B. 159

Watt, I. 259

Weber, A. 24

Weber, H. J. 107, 128

Weber, M. 19, 30, 76, 129, 154, 293

Wehler, H. U. 76

Weinfeld, M. 160, 198, 214, 256, 298

Weippert, M. 204, 226

Weizsäcker, R. Von 51

Wellek, R. 278

Wette, de 218

White, H. 232

Wieckenberg, E.-P. 13

Wilamowitz, U. Von 128

Wilcke, C. 74, 252

Wildung, D. 179

Will, E. 210

Wittgenstein, L. 142, 184

Wollasch, J. 61

Wood, W. 148

Worsley, P. 79

Wright, K. 117

Xenophanes 276

Yahwe 148, 198, 203-205, 208, 209, 211, 213, 217, 226, 227, 249, 254

Yamnia (Sinodul de la) 119

Yates, F. 29, 30, 59, 216

Yehoșafat 204

Yerushalmi, Y. H. 69, 254

Young, E. 76, 102

Yoyotte, J. 188

Zaccagnini, L. 160

Zarathustra 291

Zeus 266

Zirker, H. 228

Zoroastru 25, 267, 291

Zumthor, P. 57

Tablă de materii

- abstractizare 264
- acribie
- adevăr 30, 35, 38, 42, 46, 62, 66,
70, 72, 74, 75, 82, 95, 96, 109,
117, 118, 124-26, 128, 158,
172, 173, 177, 181, 182, 186,
188-90, 193, 197, 206-7, 213-
15, 217-18, 226-27, 230, 231,
233, 235, 238, 240, 241, 249,
262, 264, 266, 267, 270-73,
281, 284, 286-89, 293, 296, 299
- alteritate 152-53
- amintire biografică 219
- amintire fondatoare 78
- amintire utopică 228
- amintirea „caldă” și „rece” 66
- amintirea morților 61
- amity 234
- apocalipsa 79, 80
- aretalogie 245
- arie tematică 288, 290
- aspect axiologic 40, 115, 116, 120,
126, 127, 270
- autohtonie 202
- autoreglare 234
- auto-tematizare 172, 243, 244,
246, 296, 299
- axiome implicite 149, 194
- biblioteca palatului 161, 166
- bi-temporalitate 57
- cadru de referință 36, 224
- calcularea timpului 111
- calea Domnului 200
- canon de texte 115, 119
- caracterul de scriere al artei 175
- cărturari 165, 209, 210, 212, 280,
298
- cateheză 16
- celți 267
- cenzură 23, 117, 121
- citire în sinagogă 223, 254
- cîmpul posibilităților 123
- civilizație 68, 83, 138, 145, 170,
226
- clasa cavalerilor 275
- cod etic 190
- colina originară 185, 202
- comemorare 41, 47, 51, 60, 62, 63,
64, 76, 77, 90, 221, 248, 257
- comunicare 12, 20-4, 36, 37, 40,
47, 53, 55-7, 83, 91, 92, 97, 116,
131, 136, 139, 140, 142, 144-
46, 172, 206, 262, 263, 279,
284-86, 288,
- comunicare *face-to-face* 142, 145
- comunicația politică 171
- conștiință a culturii 149
- conștiință de grup 30, 40, 42, 64,
135, 157, 158
- conștiința pan-elenică 273
- conștiința pericolului 181
- constituție 116, 160

- contrapost 108
 contrarietate 84, 250
 contradicție 271, 287, 289
 corelarea cu anumite locuri 59
 cosmoteism 184
 critică 46, 51, 64, 84, 100, 102,
 128, 129, 149, 204, 218, 271,
 286, 289, 291, 298, 300
 critica de text 279
 cultură bazată pe imagini 266
 cultura lecturii 277, 280
 cultura recitării 276, 277
 cultură superioară 146
 culturi tribale 145

 deaxializare 292
 degrevare 127
 delimitare 59, 118, 119, 121, 155,
 157, 171, 198, 203, 205, 206,
 210, 213, 280
 democrație 122, 277
 deportare 35, 106, 201, 294
 dialect 23, 132, 156, 278
 dilatare 22
 dimensiunea socială 16, 55, 257
 dimensiunea temporală 16, 55,
 184, 257
 dominație străină 200
 drama amintirii 15, 16, 227
 drept internațional 153, 256
 drumul soarelui 185
 drumul vieții 143
 deschiderea sistemului de scriere
 259, 262, 263, 265, 269
 durată 31, 40, 50, 71, 73, 146, 148,
 162, 171, 176, 231, 256

 economie 19, 22, 84, 95, 96, 142,
 149, 171, 174, 268, 281
 egiptologia 12, 18, 21, 32, 76,
 128, 147, 202, 291
 eliberare 54, 84, 85, 100, 128, 213,
 287
 empraxie 284
 enciclopedie ilustrată 176, 184
 epopee 105, 239, 260, 261, 262
 eroicul 262
 eveniment 38, 41, 43, 44, 51, 56,
 66, 70, 72, 73, 75-77, 90, 104,
 127, 134, 171, 202, 208, 217,
 231-33, 237, 238, 240, 244-46,
 248-51, 253-55, 257, 270, 271,
 274, 282, 296
 exclusivitate 15, 22, 25, 30, 31, 39,
 45, 51, 98, 114, 120, 121, 123,
 128, 133, 142, 147, 149, 151,
 157, 204, 206, 210, 238, 249,
 287, 289, 296
 exigență formală 160
 extrateritorialitate 202, 214, 215

 fama 61
 ficțiunea continuității 89, 275
 fidelitate 62, 95, 104-6, 221, 231,
 237, 247, 249, 252-54, 267
 filologie 102, 166, 177, 263, 276,
 280, 281, 287
 formula solului 104
 formula contractului 104, 222
 formula copistului 104
 formula martorului 104
 frumosul 173, 194

 gigantism 62, 147, 148, 192
 gramatică culturală 192

- hellenismós 210-12
 hiliasm 79
 hodegetică 95, 295
- iconicitate 38, 174, 175, 183, 192
 identitatea grupului 30, 46, 53, 56,
 57, 60, 132, 144
 identitatea individuală 132, 133,
 136
 imagineaire 135
 imaginație 71, 89, 134, 232, 268,
 297
 imaginea despre sine 18, 40, 42,
 44, 77, 131, 141, 169, 173, 192,
 203, 276
 imagini 16, 17, 41, 48, 53, 56, 59,
 63, 78, 89, 131, 132, 135, 140,
 159, 161, 172, 173, 175, 176,
 183, 185, 188, 193, 195, 202,
 203, 216, 265, 266, 289
 individualism 132, 142
 înrudire 107, 110, 111, 129, 142
 inscripții de hotar 237
 inscripțiile funerare autobiografice
 246
 inspirație 118, 270, 271
 instituția solului 21
 intenționalitate 234
 interdicția incestului 142
 interdicție 138, 142, 184, 187, 188,
 198, 210, 223, 226, 254, 280
 interior și exterior 20, 181
 interiorizare 160, 214
 interpretare, exegeză 17, 33, 65,
 72, 77, 87-89, 91, 94-6, 118,
 127, 128, 148, 177, 191, 197,
 208, 216, 223, 234, 236, 252,
 256, 276, 279, 295/ 18, 87, 88,
 176, 177, 279
 interregnum 81, 199, 263
 intertextualitate agonistică 287
 isokolie 109
 istoria acumulării de vinovăție 253
 istoriogeneză 185
 iudaismós 210, 212
- împărăția cerurilor 257
 împărtaşanie 90, 91
 implicit/ explicit 137, 149, 194,
 206, 252, 271, 298/ 21, 30, 33,
 47, 121, 128, 149, 152, 192,
 194, 195, 206, 214, 250, 255,
 267, 285, 290, 295
 împodobirea timpului cu
 ornamente 90
 încălcarea contractului 236
 încălcarea jurământului 236
 încredere 16, 33, 95, 138, 231, 240
 încremenirea tradiției 272
 însușire 66, 84, 146, 219
 integrare 127, 141, 144, 146-49,
 152, 154
 înțelegere 65, 69, 105, 141, 173,
 177, 192, 204, 231, 266, 273,
 285, 295, 298
 învățătură 41, 151, 170, 233, 269,
 291
 învechire 100, 101
- jertfire 296
 judecata morților 188
 jurământul depus de preoți 187
 justificare 205, 267

- legitate specifică artistică 118
 legitimare 19, 33, 50, 63, 67, 70,
 76, 99, 118, 119, 209, 213, 217,
 226, 253, 300
 limba vorbită 32, 260, 263
 linearitate 71, 185, 242, 248, 297
 listă 103, 107, 111-154, 129, 189,
 201, 291
 liturghie 15, 18, 83, 255
 logocentrism 167,

 mandat din partea cerului 253
 martirium 75, 207
 martor care a mai apucat un
 eveniment 51
 mărturie 11, 80, 218-20, 222, 246,
 273
 măsură 12, 17, 18, 20, 21, 31-3,
 40, 42, 48, 53, 61, 62, 68, 76,
 77, 82, 83, 87, 91, 93, 96, 100,
 109-11, 115-17, 119, 120, 131,
 133, 134, 139, 145, 149, 189,
 192, 194, 206, 224, 228, 239,
 256, 266, 271, 276, 281, 287,
 289, 300
 mediu 44, 60, 65, 91, 95, 99, 105,
 127, 138, 140, 141, 144, 146,
 148, 149, 172, 173, 193, 197,
 203, 227, 230, 261, 262, 284,
 294, 299
 memoria culturală, reprezentanți
 54
 memoria grupului 36, 43, 44, 53,
 71, 89
 memoria intermediară 22
 memorie culturală, definiție 18,
 20-25, 50-59, 84, 85, 89, 94,
 97, 102, 121, 144, 161, 171,
 184, 213, 215, 229, 272, 280,
 293, 299
 menținerea în funcție a lumii 185
 menținerea lumii în stare de
 funcționare 170, 195, 250
 metaforă 36, 47, 59, 68, 71, 128,
 133, 143, 199, 213, 279
 meta-texte culturale 194
 micul crez istoric 221
 midraș 15
 „mişcarea singur-Yahwe” 203,
 204, 208, 209, 211, 227
 mișcarea lui Iisus 41
 mitul lui Osiris 78
 mnemotop 60
 moartea 33, 51, 54, 6, 73, 126,
 148, 212, 220, 229, 245, 270
 modificările limbii 32
 mullah 95
 musulman 177, 184, 280

 narațiune 16, 72, 74, 83
 națiune 30, 36, 131, 134, 141,
 148, 151, 215, 270, 273
 nemurire 71, 172
 non-simultaneitate 83, 84

 obligativitate 118, 119, 128, 233,
 255, 269
 obsesia repetării 90
 opera istorică deuteronomică 158,
 217, 252, 253
 opoziție 18, 30, 46, 55, 56, 75, 85,
 111, 122, 123, 128, 155, 157,
 184, 192, 201, 205, 211, 212,
 227, 265, 272, 287, 295
 oprirea hieratică 174, 175, 180,
 272

- ordinea lumii 234, 297
ordo 110, 114, 170, 279
 organizare 23, 56, 57, 68, 128,
 147, 161, 167, 172, 191, 195-7,
 266, 268, 276, 277, 292,
 ornamentele din temple 180, 183,
 186, 208
- paradis 254
 paralelism 260
 participare 17, 37, 53, 55-7, 131,
 135, 140, 151
 patrie portativă 106, 215
 pedeapsă 54, 218, 233-36, 243
 peisaje sacre 60
 percepție 17, 31, 32, 36, 104, 116,
 131, 136, 138, 150, 151, 161,
 222, 249, 266, 274, 279, 282,
 289
 perioadă axială 24, 97, 195, 290,
 292
 perioada cassită 167
 peripatia 286
 perși 166, 209, 213, 230, 267, 273,
 277
 philologos 95
 piatră 171, 179, 183, 186, 220,
 225, 298
 pietate 62, 198
 pioșenie 105
 piramide 147, 148, 179
 poem eroic 274
 poezie 92, 166, 177, 232, 236, 26,
 264, 270, 279, 286
 polarizare 124, 126
 polis 78, 275, 279, 300
 politică 11, 22, 24, 70, 76, 79, 140,
 146-48, 153, 154, 171, 202,
 206, 208, 210, 211, 214, 217,
 227, 230, 234, 238, 241, 248,
 256, 265, 269, 271, 273, 281,
 297, 299
 poporul Domnului 94, 127, 159,
 160, 207, 211
 povestire miraculoasă 245
 preoți 54, 162, 179, 180, 184, 187,
 189, 190, 192, 193, 195, 204,
 207, 209, 210, 255, 269, 271
 prescripții, indicații 17, 54, 95,
 106, 161, 180, 186, 187, 190,
 191, 199, 212, 213, 220, 226
 prezentul etern 74
 principiul „cutiei în cutie” 181
 principiul figurativului 175
 procesiune 33, 34, 60, 179, 188
 procesul civilizatoric 68
 profanitate 181
 proporție 107, 112, 114, 151, 174
 proverb 62, 63, 89, 92, 143, 150,
 233
 Pseudo-speziation 153
 puritani 204, 211-13
 puritate 110, 187, 206, 210, 213
 putere 16, 22, 85, 115, 117, 171,
 185, 225, 243, 269
- rabbi 95
 raportul dintre faptă și răsplată
 232, 297, 298
 rapsozi 276, 277, 283, 286
 răsplată 232, 245, 297, 298
 războaiele medice 299
 recanonizare 129
 reconstrucție 40
 recunoașterea vinovăției 243
 reflexivitate 136, 146

- regularitate 48, 57, 116, 250
 reguli 17, 50, 75, 108, 111, 116,
 117, 120, 122, 124, 127, 137,
 138, 173, 174, 177, 178, 190-
 92, 207, 281, 286
 relatarea despre potop 260
 relevanță 288, 290
 Renaissance 316
 renunțare 65, 126, 127, 135, 288
 repetabilitate 108, 178
 repetiție 17, 83, 89, 90, 92, 97, 99,
 102, 103, 282, 283
 repolitizare 210
 reprezentare politică 171, 172, 194
 retorică 29, 122, 283
 rezistență 68, 71, 72, 80, 82, 83,
 155, 160, 201, 202, 205, 212
 ruptura cu tradiția 293, 294
 rutine 21, 58, 84, 91, 137, 152,
 207
 sacralitate 55, 115, 122, 181, 278
 sacralizare 160, 194, 198
 sălbăticie 137, 149
 sanctificare 116, 123, 124, 127
 schimbarea cadrului 225
 schismă 125, 205
 scriere consonantică 264, 300
 scriere silabică 259, 261, 265, 300
 scriere, apreciere 22, 23, 25, 35,
 47, 49, 53, 54, 57, 59, 66, 69,
 91, 145, 149, 150, 166, 172,
 174-76, 178, 184, 193, 207,
 214, 217, 219, 252, 260, 262,
 264, 266-68, 272, 285, 289,
 290, 299, 300
 scrierea, referirea la lumea
 obiectelor 22, 23, 59, 65, 69,
 92, 94, 105, 109, 118, 161, 193,
 205, 240, 250, 252, 259, 261-
 63, 265, 266, 268-71, 284, 285
 scrieri juridice 297
 scrieri sacre 115
 scriitor 98, 111, 209, 298, 300
 secluziune 181, 199
 seducție 213, 224-26
 senzație 37
 sfârșitul lumii 174, 195
 simțul trecutului 66
 sinele 99, 136
 sistem de notație 260
 sistem imunitar 141
 slujba sub formă de lectură din
 Biblie 223
 socializare 36, 127, 132, 133, 146,
 149
 sociogeneza (memoriei) 132, 133
 solidaritate verticală 151
 spațiu 12, 16, 21, 24, 31, 38, 39,
 41, 43, 44, 50, 57, 60, 91, 109,
 138, 139, 153, 166, 171, 174,
 180, 182-84, 209, 215-17, 224,
 230, 231, 233, 264, 267, 269,
 271, 280, 281, 283, 284
 specialiști 19, 21, 22, 53-5, 57,
 150, 153, 199, 207, 209, 261,
 262, 294, 298
 specificitate 38, 40, 43, 66, 87,
 134, 136, 144, 152, 157, 158,
 260, 263
 specii literare 122, 241, 262
 sperjur 236
 spiritualizare 214, 215
 stat național 62, 71, 76, 85, 117,
 151, 172, 204, 209

știința 19, 76, 132, 150, 151, 270,

281, 285, 288, 300

stil de viață 157, 275

străinătate 182, 215

stratificare 149-51

structura ciclică 102

structură limitativă 154, 155

subconștient 47

subcultură 156, 267

subiect colectiv 135

suferința 227, 242, 244, 257,

teama de profanare 181, 182

tensiuni în interiorul unei culturi

125, 156

teoria culturii 19

teritoriu 146, 202, 207, 214, 240

texte formative 53, 56, 92, 93, 95,

96, 120, 128, 129, 143, 292

texte normative 53, 56, 92, 93, 95,

96, 110-12, 115, 116, 119, 121,

126-29, 143, 292

texte sfinte 166

timpul de vis, timpul festiv 57, 77

timpul originar 50, 93, 186, 198

topografie 39, 41, 47, 60

tradiția scribilor 297

tradiție inventată 82, 155

tradiții normative/ formative 144,

159-61, 170

traductibilitate 256

transmitere 19, 21, 34, 54, 57, 87,

89, 91-3, 99, 104, 178, 220-22,

237, 268, 276, 279, 295

uniformizare totalitaristă 85

unirea celor două țări egiptene 169

unitatea dumnezeirii 291

uzurpare 70, 251, 252

valoare 39, 75, 90, 100, 101, 115,

128, 129

verus Israel 205

viitor 15, 31, 32, 42, 51, 70, 78,

171, 174, 226, 231, 233, 235,

237, 240, 241, 245, 250, 252,

296, 298

virtute 62, 75, 142, 172, 237, 261,

264

vrajă 46, 226, 250

xenofobie 153, 181, 182

zeul vremii 240

zidul de fier 199, 200, 206, 207

În aceeași colecție au apărut:

Breviarum rerum gestarum populi romani /
Scurtă istorie a poporului roman
FESTUS

Res gestae divi Augusti /
Faptele divinului Augustus /
Πραξεις Σεβαστου θεου
AUGUSTUS

Liber de Caesaribus /
Carte despre împărași
Sextus AURELIUS VICTOR

Euripide – poetul pasiunilor
Martin HOSE

Cleopatra – regină în trei culturi. O biografie
Wolfgang SCHULLER

Cultură și imperiu. O perspectivă asupra cuceririi macedonene
Irina FRASIN

Populația provinciei Scythia în perioada
romano-bizantină (sf. sec. III – inc. sec. VII)
Andrei Dorian SOFICARU

Prostituția în antichitatea romană
Bettina Eva STUMPP

Healthcare and Medicine in Moesia Inferior
Dan APARASCHIVEI

Strategii narative la Filostrat, Viața lui Apollonios din Tyana
Marius ALEXIANU

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

700109 Iași, Pînului 1A, tel./fax 0232 314947

Apărut: 2013
Comanda: 268



Informații și comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Seria „Bibliotheca Classica Iassienensis” urmărește două direcții editoriale. Una dintre acestea constă în publicarea de ediții bilingve, aparținând unor autori greci și latini de seamă, care nu au fost traduși până acum în limba română sau ale căror lucrări necesită o nouă ediție comentată. Pe de altă parte, în această serie vor fi incluse și opere importante despre literatură și istoria antică scrise de autori de renume internațional și care, pentru prima dată, vor fi accesibile publicului; de asemenea, seria va îngloba și lucrări excepționale ale autorilor români pe teme de literatură clasică și istorie veche.

Conceptul de „memorie culturală” se referă la una dintre dimensiunile exterioare ale memoriei umane. Societățile își proiectează imaginea despre sine și își perpetuează identitatea peste generații, creînd o cultură a amintirii; și o fac – punct pe care îl considerăm esențial – în moduri complet diferite, în cadrul unor structuri conective la care participă „amintirea” (sau referirea la trecut), „identitatea” (sau imaginarul politic) și „continuitatea culturală” (sau constituirea tradiției). Studiile grupate în această carte cercetează modurile în care își amintește o societate și în care își proiectează imaginea despre sine, amintindu-și. Tezele și conceptele din prima parte vor fi ilustrate în partea a doua prin studii de caz, incluzînd pe lângă Egipt și Mesopotamia, Imperiul Hitit, Israelul și Grecia.

DIN CUPRINS:

- Cultura amintirii • Construcția socială a trecutului: Maurice Halbwachs • Formele amintirii colective • Canon – clarificarea noțiunii • Identitatea culturală și imaginarul politic • Trăsăturile fundamentale ale culturii egiptene scrise • Platon și templul egiptean • Israelul și inventarea religiei • „Mișcarea singur-Yahwe” • Nașterea istoriei din spiritul dreptului • Genealogia vinii • Grecia și disciplinarea gândirii • Memoria culturală, încercare de sinteză



www.editura.uic.ro

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași